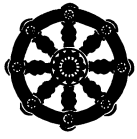
岩波講座　東洋思想　第一〇巻

インド仏教　3

岩波講座■東洋思想　第一〇巻

インド仏教 3



岩波書店

編集委員

長尾雅人
井筒俊彦
福永光司
上山春平
服部正明
梶山雄一
高崎直道

目

次

Ⅲ インド仏教思想の特質（続）

5 修道論

1 戒・定・慧——修行道の体系……田中教照 4
2 信・願・行……稲垣久雄 26
3 一乗と三乗……斎藤明 46

6 世界・存在・認識

1 人間と世界……櫻部建 76
2 他界……藤田宏達 95
3 存在と認識……梶山雄一 112
4 概念——アポーハ論を中心に……桂紹隆 135
5 認識……戸崎宏正 160
6 言語と論理……岩田孝 186
7 心の構造——唯識説を中心にして……横山紘一 223

7 密教の世界
1 密教の本質……津田真一 242
2 マンダラ——構造の機能……立川武蔵 289
3 陀羅尼の展開と機能……頼富本宏 315
8 経と論(二)——経と論の相互発展……江島恵教 341
9 教団論……塚本啓祥 361

装幀 万膳寛

Ⅲ　インド仏教思想の特質（続）

5 修道論

1　戒・定・慧——修行道の体系

田中教照

はじめに

ベルギーの高名な仏教学者、ド・ラ・ヴァレ・プーサン氏は小著『涅槃への道』において次のように仏教の特徴を述べている。

およそ紀元前七世紀から数世紀にわたって、インドでは、正真正銘の宗教と呼びうるものと並んで、何千もの信者を擁しかつインド宗教に強烈な影響を与えた多くの修練法(disciplines)が生まれた。それらはそれぞれが特異な性格をもつものであった。

それらの修練法は厳密には哲学とか宗教と記されることはできない。どのような名称が正しい名称であるかは検討を要する。

それらは教義と実修を柱とした修練法であって、生活規則を伴い、実践的な目標を立てるものである。インドの言葉でいえば道(mārga)とか乗り物(yāna)である。このような見地からすると、それらは哲学や理論や学説以上のものではあるが、さりとて、宗教(religions)と称し得るかどうか疑問

である。[1]

彼はここにいう修練法の代表として仏教を考えているわけであるが、それが哲学などでもなく、さらに宗教ともいえない、という指摘は仏教の特徴をもっともよく言い表わしているとおもわれる。まさに仏教の特徴を修行道のうえに見るがゆえにプーサン氏はこのようにいったのであろう。それは、いいかえれば、仏教の教義も儀礼もすべては修行実践と結びつけて考えられている、ということである。それゆえ、われわれは修行道の大系のうえに仏教の要諦をおもうべきである。以下、阿含・ニカーヤより初期アビダルマにかけて、特徴的に現われる修行道を概観して、仏教のもっとも基本的な修行の在り方をみることにしよう。

一　八聖道を中心にした修行道

仏陀の教の凡ては皆之を実践の上に表はすことに於て其真の意義を発揮するものである。そして実践の道としては種々なるものがあるであらうが、其中で最重要にして基礎的のものとも称し得べきものは即ち八聖道である。[2]

とは宇井伯壽氏の言であるが、これは何人も異議のないところであろう。八聖道は、釈尊の初めての説法において説かれた、と伝承する経典もあり、仏弟子たちのあいだではことほど左様に重視されてきているのである。

さて、その八聖道を修行段階論として説いたもっとも詳しいものが『中部経典』中の「大四十経」である。この経典は、

比丘たちよ、私は助縁・補助具を伴った聖なる正定について説示しようと思う。汝らは、それを聴聞して、よく作意せよ。

という言葉で始まり、正定を中心とした八聖道および阿羅漢のそなえる十支について説示している。その要説するところは、

比丘たちよ、助縁と補助具を伴った聖なる正定とは何であろうか。比丘たちよ、心の一境性はいわゆる正見・正思惟・正語・正業・正命・正精進・正念によって、補助される故、助縁と補助具を伴った聖なる正定と言われるのである。

(1)比丘たちよ、これらのうちで、正見は先頭に位置する。なぜ先頭に位置するかというと、邪見を邪見と知見し、正見を正見と知見する時、彼に正見があるからである。

比丘たちよ、それでは邪見とは何であろうか。布施なく、祭祀なく、供犠なく、善悪業の報いなく、此世、彼世、母、父なく、化生の有情なく、沙門バラモンにして正行正習、自ら此世と彼世を知り証して説く者の世になし、と主張する、これが、比丘たちよ、邪見である。

正見とは何であろうか。比丘たちよ、正見を分けて二種類述べよう。すなわち、煩悩(漏)があり、福徳を分有し(puññabhāgiya)、煩悩の拠り処たる心身の展開上にある正見と、聖なる、煩悩なき、世間を出た、悟りへ至る道の一部である正見とである。

比丘たちよ、煩悩(漏)があり、福徳を分有し(puññabhāgiya)、煩悩の拠り処たる心身の展開上にある正見とは布施あり、祭祀あり、供犠あり、善悪業の報いあり、此世、彼世、母、父あり、化生の有情あり、沙門バラモンにして正行正習、自ら此世と彼世を知り証して説く者の世に在り、と主張する、これが、比丘たちよ、煩悩(漏)があり、福徳を分有し(puññabhāgiya)、煩悩の拠り処たる心

身の展開上にある正見である。

聖なる、煩悩なき、世間を出た、悟りへ至る道の一部である正見とは、比丘たちよ、聖なる心があり、煩悩なき心があり、聖なる道を具備し、聖なる道を修習している者の慧と慧根と慧力と択法覚支と正見道支、これが、比丘たちよ、聖なる、煩悩なき、世間を出た、悟りへ至る道の一部である正見と言われる。

彼は邪見を断除するために精進し、正見を具足するために精進する。彼には、正精進あり。彼は念ありて邪見を断除し、念ありて正見を具足し住す。彼には正念あり。従ってこれら三法すなわち正見、正精進、正念は正見に随従し、随転する。

(2)比丘たちよ、これらのうちで、正見は先頭に位置する。なぜ先頭に位置するかと言うと、邪思惟を邪思惟と知見し、正思惟を正思惟と知見する時、彼に正見があるからである。

比丘たちよ、それでは邪思惟とは何であろうか。欲に関する思惟、瞋に関する思惟、殺害に関する思惟、これが邪思惟である。

比丘たちよ、正思惟とは何であろうか。正思惟を分けて二種類述べよう。煩悩(漏)があり、福徳を分有し(puññabhāgiya)、煩悩の拠り処たる心身の展開上にある正思惟と、聖なる、煩悩なき、世間を出た、悟りへの至る道の一部である正思惟である。

煩悩(漏)があり、福徳を分有し(puññabhāgiya)、煩悩の拠り処たる心身の展開上にある正思惟とは、出離に関する思惟、無瞋に関する思惟、無害に関する思惟である。

聖なる、煩悩なき、世間を出た、悟りへ至る道の一部である正思惟とは、聖なる心があり、煩悩なき心があり、聖なる道を具備し、聖なる道を修習している者の推理(takka)、尋求(vitakka)、思惟、

専注(appanā)、細専注(vyappanā)、心の想起(abhiniropana)、語行である。

彼は邪思惟の断除のために精進し、正思惟の具足のために精進する。彼には正精進あり。彼は念ありて邪思惟を断除し、念ありて正思惟を具足し住す。彼には正念あり。これら三法すなわち正見、正精進、正念は正思惟に随従し、随転する。

以下、同様に説かれる。すなわち、正見に基づいて邪語と正語、邪業と正業、邪命と正命が知見される、という。邪語とは四語悪行、邪業とは三身悪行、邪命とは欺瞞(kuhanā)、饒舌(lapanā)、占相(nemittikatā)、詐欺(nippesikatā)、利益によってさらに利益を求めることであるのにたいし、有漏の正語・正業・正命はこれら邪語・邪業・邪命の断除であり、聖無漏の正語・正業・正命は、さきの正見・正思惟とまったく同じ内容である。そして、これら三支もまた、正見・正思惟と同じく、正見・正精進・正念の三法が随従・随転する、という。

このように説示して、次に、

比丘たちよ、これらのうちで、正見は先頭に位置する。なぜ先頭に位置するかというと、比丘たちよ、正見から正思惟が生じ(pahoti)、正思惟から正語が、正語から正業が、正業から正命が、正命から正精進が、正精進から正念が、正念から正定が、正定から正智が、正智から正解脱が生じるからである。そして、比丘たちよ、有学は八支を具足し、阿羅漢は十支を具足しているのである。(3)

という。

これらの説示から知られることは次のような諸点である。

(1)冒頭の一文から、八支のなかでは正定が中心に位置し、他の七支は正定の補助具であること。

(2)正定を除く七支のなかでは正見が常に先頭に位置し、この正見によって邪見・邪思惟・邪語・邪

業・邪命と正見・正思惟・正語・正業・正命の区別がなされ、また、邪見・邪思惟・邪語・邪業・邪命の断除のためにつねに正精進と正念とともにこの正見が随転すること。

(3)正見・正思惟・正語・正業・正命には有漏と無漏の二種類があり、有漏のものは煩悩(漏)があり、福徳を分有し(puññabhāgiya)、煩悩の拠り処たる心身の展開上にあるもので、無漏のものは聖なる、煩悩なき、世間を出た、悟りへ至る道の一部であるものである。

(4)正精進と正念は正見とともに正思惟・正語・正業・正命を実現し正定へと修行を達成させる修行の基礎となるものであること。

(5)八支は正見からはじまり、正思惟、正語などと順次、段階的に進んで正定に至り、さらに正智・正解脱へと修行道が完成されていくことを示しており、これは明らかに八聖道が修行の方法として用いられることを示していること。

(6)八支は正定で終わることなく、さらに正智・正解脱へと連絡して修行が完成されるわけで、八支は有学にすぎず、無学である十支道の完成がなければ、実質的な修行道とはなりえないこと。

以上のことから、この「大四十経」は八聖道を修行道とみなし、それをさらに十支道に拡大した修行道を説いている、といえる。この十支道はこの「大四十経」ばかりでなく、『増支部経典』にも頻繁に説かれるから、これを修行道とする考えはかなり広く行なわれていたものと思われる。[4] R. Bucknell氏は「有明小経」の八聖道支を戒・定・慧の三学の修行道にあてはめる説を批判して、十支道をそれを当て、正見・正思惟・正語・正業・正命を戒学、正精進・正念・正定を定学、正智・正解脱を慧学としている。[5]

しかるに、十支道の前提たる八聖道そのものが始めからこのような修行道の段階的展開を意図して説

かれたものであったかどうか、この点については疑問となるところである。むしろ、八支は個別に前後の関連なく説かれたものであったと考えるほうが、自然である場合もある。たとえば、『相応部経典』には、

> 正見とは四諦の一々に対する知をいい、正思惟とは出家と無恚と無害とに関する思惟をいい、正語とは妄語と両舌と悪口と綺語とを遠離するをいい、正業とは殺生と不与取と愛欲に関する邪行とを遠離するをいい、正命とは聖なる声聞が邪なる生活を捨てて正しい生活をすることをいい、正精進とは比丘が未生の悪不善法の不生を願って精進する、已生の悪不善法の捨離を願って精進する、未生の善法の生起を願って精進する、已生の善法の増長を願って精進する(四正勝)をいい、正念とは比丘が身観受観心観法観に住する(四念住)をいい、正定とは比丘が初禅第二禅第三禅第四禅(四禅)に住するをいう。(6)

とある。この解釈では、正思惟、正語、正業の解釈が先の「大四十経」のものと同じであるにも拘らず、八支が相互に関連して修行の段階を形成するというような趣旨は考えられていない。むしろ、正精進を四正勝、正念を四念住、正定を四禅と解釈することによって、より具体的な修行道へ置き換えるほうを意図しているようにみえる。

この傾向は先の「大四十経」にも見られないわけではなく、たとえば「聖なる、煩悩なき、世間を出た、悟りへ至る道の一部である正見とは、比丘たちよ、聖なる心があり、煩悩なき心があり、聖なる道を具備し、聖なる道を修習している者の慧と慧根と慧力と択法覚支と正見道支」とあったように、正見を「慧根と慧力と択法覚支と正見道支」などと解して、五根、五力、七覚支、八聖道支といった修行要目に置き換えようとしているところが見受けられる。

したがって、「大四十経」のほうはそれだけにとどまらず、一歩進んで八支の間に段階を見ようとしたわけである。しかし、それが成功したかどうかはなお検討を要しよう。なぜなら、「大四十経」は八聖道を相互に関連づけ、正智・正解脱に繋いで修行の段階として意義づけてはいるものの、それが具体的な修行の実態を反映しているとは到底おもわれないからである。われわれは、そこで、修行の実態を反映しているとおもわれる戒・定・慧の具体的修行道をみてみなければ、「大四十経」の意図も充分には理解できないのである。

二 「象跡喩小経」にみる修行道の実態

阿含・ニカーヤにおいて戒・定・慧の三学の修行道を提示したものとしては、『中部経典』中の「象跡喩小経」を代表に取り上げることができる。ここには、およそ十三の段階に分類し得る段階的な修行道の実態が説かれている。

(1)世尊は初めも善く中も善く最後も善い、意義ある法(dhamma)を正しい言葉で示し、完全無欠で清浄無垢なる修行(brahmacariya)を明かしている。

資産家やその息子、その他の家柄に生まれた者はその法に耳を傾け、聞き終わるや如来にたいする信心を獲得する。……在家の生活は煩わしくゴミのあつまるところだが、出家の生活はおおらかだ。在家の生活を送りながら、全く非のない、ひたすらに清らかな、螺鈿のように磨かれた生活を実践することは容易でない。よし私は髪と髭を剃り、黄色の衣を身にまとい、家を出て家なき生活に入ろう。……(法を聞き、信を得、出家する)

(2)彼はこのように出家者となって、比丘たちの学ぶべき生活規定にしたがい、殺生を捨て、殺生から離れる。笞を捨て、刀を捨て、恥じる心を持ち(lajjin)、慈悲深く、生けるものの利益をはかり、共感をもって暮らす。

不与取を捨て、不与取から離れる。与えられたものを受取り、与えられるものだけを期待する。盗み心なく清らかな心の持ち主として暮らす。

非梵行を捨て、梵行を保ち、世俗を離れ、世俗のならいである性の交わりを遠ざける。

妄語を捨て、妄語から離れる。真実を語り、真実にしたがい、正直で誠実で、世間を欺かない。

中傷語を捨て、中傷語から離れる。こちらで聞いた話を、こちらの人々の間を裂こうとあちら側に告げ口しない。また、あちらの人々の間を裂こうと、あちらで聞いた話をこちら側に告げ口しない。仲違いした人々を和解させ、親密な人々をいっそう親密にし、和合を愛し、和合を楽しみ、和合を喜び、和合をもたらす言葉を語る。

粗暴語を捨て、粗暴語から離れる。柔和で耳ざわりよく、愛情ある、心に響き、上品で、多くの人人に愛され、多くの人々を魅了する言葉を語る。

無駄語を捨て、無駄語から離れる。時にかなったことを語り、ありのままを語り、意味あることを語り、法を語り、戒律を語り、合理的で、句切りある、意義深い、感銘的な語を適切な時に語る。

彼は草や樹木の破壊から離れ、一日一食で夜食はとらず、定時以外は食事しない。舞踊、歌謡、語り、芝居を見ることから離れ、花飾り、香料、塗油で装い飾ることから離れ、高床、大床を遠ざけ、金銀、生穀物、生肉の受領、婦女子、奴隷の身請けから離れ、山羊・羊・鶏・豚・象・牛・馬・騾馬、土地・屋敷を受取ることから離れ、使い走り、仲買い、商売から離れ、目方、貨幣、度量をご

まかすことを離れ、賄賂、籠絡、詐欺などの不正を離れ、傷害・殺害・拘束・追剝・略奪・暴行から離れる。

彼はこのような聖なる一群の戒を身につけ、内心に無罪の安楽を享受する。(戒の成就)

(3)彼は眼によって色を見ても相を取ることなく、細相を取ることもない。もし眼根が制御されずに置かれるなら、貪りと憂いという悪不善の法がそこに流れ込んでくるだろう。だから眼根を制御するために修行し、防護し、その制御を成し遂げるのである。耳によって声を聞き……鼻によって香を嗅ぎ……舌によって味をきき……身によって感触に触れ……意によって法を意識しても相を取ることなく、細相を取ることもない。……彼はこのような聖なる一群の根(感官)の制御を身につけ、内心に無穢の安楽を享受する。(根の制御の成就)

(4)彼は進む時も退く時も意識的に行ない、前を見る時も後ろを見る時も意識的に行なう。手足を曲げ伸ばす時も、大衣や衣鉢を持つ時も、食べ、飲み、噛み、味わう時も、大・小便の時も、行・住・座・臥、睡眠・会話・沈黙の時にも意識的に行なう。(正念正知の成就)

(5)彼はこのような聖なる一群の戒を修得し、このような聖なる根(感官)の制御を修得し、このような聖なる正念正知を修得すると、森・樹下・山岳・ほら穴・山窟・墓地・密林・野原・わらの山など、人里はなれた所に棲みかを定める。彼は托鉢から戻り食事をすませると、足を組み身を真っ直ぐ伸ばし、面前に念を凝らして坐る。彼は世間的貪りを捨て、貪りを除いた心作用を持続する。心は貪りに汚されなくなる。また、怒りと腹立ちを捨て、怒りなき心を持続する。一切の生類を利し憐憫し、心が怒りと腹立ちに汚されなくなる。また、沈みと眠気を捨て、沈みと眠気を除いた状態を持続する。明晰な思考と正念正知をもって心が沈みと眠気に汚されなくなる。浮つきと後悔を捨て浮

つかず過ごす。内心に落ち着きの心あり、心は浮つきと後悔に汚されなくなる。疑いを捨て疑いを克服する。善法を疑わず心が疑に汚されなくなる。（五蓋の断）

(6)彼は心の汚れ、智慧を弱める五の障害(五蓋)を捨て、欲を離れ、不善法を離れると、大まかな思考と細かな思考あり、遠離から生まれる喜びと安楽ある第一段階の禅定に達する。（初禅）

(7)さらに、修行僧は大まかな思考と細かな思考を静め、内心を浄めると、心は一点に集中し、大まかな思考も細かな思考もなく、精神の統一から生まれる喜びと安楽のある第二段階の禅定に達する。（第二禅）

(8)さらに、修行僧は喜をも離れ平静になり、正念正知にして身の安楽だけを感受する。彼は聖者が「平静で正念あり安楽が持続する」と説くところの第三段階の禅定に達する。（第三禅）

(9)さらに、修行僧は楽も苦も離れ、すでに喜びも憂いも消滅させているので苦も楽もない、平静と正念によって完全に浄化された第四段階の禅定に達する。（第四禅）

(10)このようにして、心が統一され、完全に浄化され、清白、無汚で、付随煩悩を離れ、柔軟で活動的でしかも安定して、不動になると、彼は過去の生涯を憶う智へと心を傾ける。彼は種々なる過去世の生涯を憶いおこす。たとえば、一生、二生、三生、四生、五生、十生、二十生、三十生、四十生、五十生、百生、千生、百千生、また、幾多の宇宙崩壊期、生成期、崩壊生成期を。そこでは私はこのような名、このような家系、このような階級で、このような食事をし、このような苦楽を感受し、このような寿命であった。私はそこで死んでかしこに生まれ、かしこではこのような名、このような家系、このような階級で、このような食事をし、このような苦楽を感受し、このような寿命であった。その私がかしこで死んで今ここに生まれた、とこのように彼は種々なる過去世の生涯をその

様相や詳しい状況とともに憶いおこす。（宿住随念智）

(11)このようにして、心が統一され、完全に浄化され、清白、無汚で、付随煩悩を離れ、柔軟で活動的でしかも安定して、不動になると、彼は生けるものたちの死と再生についての智へと心を傾ける。彼は清浄で超人的な神の眼力をもって生けるものを見る。その死と再生と、業にしたがって劣、優、美、醜、幸、不幸になることを認知する。「実に、身体による悪行、語による悪行、意による悪行を身にそなえ、聖人を誹謗し、邪見をもち、邪見にしたがって行動した生けるものたちは、身体が破れ死んだのちには苦界、悪所、堕落所、地獄に生まれるが、逆に、身体による善行、語による善行、意による善行を身にそなえ、聖人を誹謗せず、正見をもち、正見にしたがって行動した生けるものたちは、身体が破れ死んだのちには善所、天界に生まれる」と。このように、彼は清浄で超人的な神の眼力をもって生けるものを見る。その死と再生と、業にしたがって劣、優、美、醜、幸、不幸になることを認知する。（死生智）

(12)このようにして、心が統一され、完全に浄化され、清白、無汚で、付随煩悩を離れ、柔軟で活動的でしかも安定して、不動になると、彼は煩悩の滅尽についての智へと心を傾ける。彼は「これは苦である」とありのままに認知し、「これは苦の原因である」とありのままに認知し、「これは苦の消滅である」とありのままに認知し、「これは苦の消滅に至る実践である」とありのままに認知する。「これは煩悩である」とありのままに認知し、「これは煩悩の原因である」とありのままに認知し、「これは煩悩の消滅である」とありのままに認知し、「これは煩悩の消滅に至る実践である」とありのままに認知する。（漏尽智）

(13)彼がこのように知り、このように見る時、心は欲の煩悩、生存の煩悩、無知の煩悩から解脱する。

解脱したことにたいし解脱したという知が生まれる。そして、「再生は尽きた。修行は完成した。なすべきことはなし終えた。もはやこのような輪廻の生存を受けることはない」と認知する。[7]（解脱）

以上が「象跡喩小経」の内容であるが、これを要約して言えば、

(1)如来の説法と資産家たちの出家
(2)戒の修得……(イ)身行清浄（不殺生など）
……(ロ)語行清浄（不妄語など）
……(ハ)生活清浄（種子を傷つけないなど）
(3)感官（眼―意）の制御
(4)正念正知
(5)独住遠離、五蓋（貪欲・瞋恚・惛眠・掉悔・疑）の捨断
(6)―(9)初禅―第四禅
(10)宿住随念智
(11)死生智
(12)漏尽智（四聖諦の観察）
(13)解脱

の十三段階の修行道となる。これは大別すれば、戒(2)、定(3)―(9)、慧(10)―(13)になるので、戒・定・慧の三学の修行道を提示したもの、といわれるのである。この修行道にはさまざまなヴァリエーション[8]がみられるが、たとえば「カンダラカ経」にはこれとまったく同文が載せられており[9]、それが「自

他共に苦しめない者」の修行道として示されている。この自他共に苦しめない者の修行道はのちの初期アビダルマ文献、すなわち『集異門足論』[10]や『人施設論』[11]にも採用されているから、後世にいたっても代表的な修行道と見なされていたのである。

三　「象跡喩小経」の修行道と他経の修行道の異同

まず、「大四十経」の十支道と先の十三段階の修行道とがどのように対応するかについて、見ることにしよう。[12]

(1)の如来の説法と資産家たちの出家では、「仏陀の説法聴聞」、「仏陀への信」、「出家の決意」がとかれているが、このうちの「仏陀の説法聴聞」と「仏陀への信」は十支道の正見に、「出家の決意」は正思惟に相当する。なぜなら、仏陀の説法とは主に四諦であるから、それを理解し信を獲得するのは、正見が四諦に対する知を意味することと対応するし、「出家の決意」は正思惟の出家に関する思惟という解釈に対応している。さらに、正思惟は無恚と無害とに関する思惟とも解されているが、この無恚と無害とは出家に引き続く戒の修得の項には当然、その前提として含まれることが予想される。したがって、(1)は正見と正思惟に対応しているのである。

(2)の戒の修得は身行清浄・語行清浄・生活清浄を内容としているから、正業、正語、正命に対応することは自明である。

(3)の感官(眼―意)の制御では、「もし眼根が制御されずに置かれるなら、貪りと憂いという悪不善の法がそこに流れ込んでくるだろう」とあるように、悪不善の法から感官を護ることを意図しているが、

これは四正勝すなわち已生の悪不善の法を断ち、未生の悪不善の法を生ぜしめず、未生の善を生ぜしめ、已生の善を増大せしめることを内容とする正精進(厳密には四正勝の前二支)に対応しているのである。

(4)の正念正知は第七支の正念に対応することは自明である。

そして、(5)の独住遠離、五蓋の捨断は次の四禅の前提条件であって四禅に含まれるとすれば、第八支の正定は(5)の独住遠離、五蓋の捨断と(6)—(9)初禅—第四禅を一括して説明し得ると考えられよう。

(10)の宿住随念智と(11)の死生智と(12)の漏尽智(四聖諦の観察)はいわゆる三明で、いずれも智を含んでいるから第九支の正智に対応する。

そして、(13)の解脱が正解脱に対応することは言うまでもない。

以上のように見ていく時、十支道は「象跡喩小経」の戒・定・慧の修行道に対応する修行道としての内容をそこに含んでいると見ることができるのである。もし、そう見ないならば、十支道は大した意味を持たないことになろう。

次に、「馬邑大経」[13]との異同を見よう。

「馬邑大経」は、身行清浄の前に「慚愧を身に備える」(hirottappenamha samannāgatā)を置いている。この点がまず注目されるところであるが、これについては、これ以上の説明をどこにも見出せないので何をどう慚愧するのか不明である。Bucknell氏は「有学経」[14]の慚愧の説明を引いて、慚愧は教訓や因習的道徳律に拠ることをたやすくするから、戒の前に置かれることは期待通り、と結論しているが[15]、「有学経」の慚愧の説明は七正法のなかの説明であるから[16]、ここに依用するのは不適切であろう。

また、「象跡喩小経」に身行清浄にlajjin(恥じる心を有する)とあるが、これとhiri(慚)やottappa(愧)に共通項は見られない。よって、この点はなお検討を要する。

次に注目されるのは、語行清浄のあとに意行清浄を挿入している点である。身・語・意の三行をセットにするのはよく見かけるところであるから、一見するとここに意行清浄があっても不思議でないようにも思えるが、次に生活清浄がくることは理解に苦しむ。なぜなら、生活清浄は、「象跡喩小経」の説明からも分かる通り、生活全般にわたって修行に不適切と思われる行動を離れるものであるから、そのなかには前の身・語の清浄も含んでいて、次の諸感官の制御に向かうべく意行清浄を達成するものであろう。したがって、これより前に、すでに意行清浄が成立してしまっては、生活清浄の意味がなくなってしまうのである。ここは、従来の「象跡喩小経」の身・語・生活をセットとする修行道の実態と身・語・意をセットとする行動論とが錯綜して不自然な修行階梯になってしまったものといってよいであろう。ゆえに、「馬邑大経」は修行道の実態を表わしているとはいえないようにみえる。(17)

第三の注目点は、「食事において量を知る」(bhojane mattaññū)と「不眠に努める」(jāgariyaṁ anuyutta)を(3)感官の制御のあとに挿入することである。「食事において量を知る」とは、

われわれは食事において量を知る者になろう。(食物は)戯れ、虚栄、装身、装飾のためでなく、ただこの身の維持、存続のため、殺生を止め梵行を促進するためであると正しく考慮して食物を摂ろう。かくして、旧い感受を撃退し、新しい感受を生ぜしめないようにしよう。そうすれば、われわれに延命と無罪と安楽な暮らしがあるであろう。(18)

というもので、いわば、食事に対する心構えがその内容である、といってもよかろう。食事については、「象跡喩小経」の生活清浄のなかに、「一日一食で夜食はとらず、定時以外は食事しない」と規定されているし、また、正念正知の行においても、「食べ、飲み、噛み、味わう時も意識的に行なう」とあり、修行道として重要であったことは確かであるが、ここに、諸感官の制御のあとに、あらためて食事の量

を問題とするのは、Bucknell 氏の言うように[19]、「旧い感受を撃退し、新しい感受を生ぜしめないようにしよう」という諸感官の制御と共通するテーマがあるからである。この「旧い感受を撃退し、新しい感受を生ぜしめないようにしよう」という文の意味は、ここからだけでは摑みにくいが、『舎利弗阿毘曇論』非問分禅品第九の解説によれば、「もし飢えれば、飢えを縁とするが故に身心の苦受を生ず。是を故受と名く。……もし食の過度ならば、過度を縁とするが故に身心の苦受を生ず。……もし比丘の足るを知りて而も食し、善く量を思いて食する。是を「故受を断じて新受を生ぜず」と名く[20]」ということで、過食と飢えの苦しみを離れることが感受の撃退と不生である。これがなければ、諸感官の制御も成就したとはいえないというわけである。これは次の「不眠の努力」とも関連していて、禅の修習には重要なことであったのであろう。つまり、食事の量を適切にしないと、満腹感で眠くなったり、お腹がすいて心がそわそわしたりして、禅にならないということは想像に難くない。ゆえに、食事の量の規定は次の不眠の努力と一組になって語られたものとおもわれる。

「不眠に努める」については、

> われわれは不眠に努めよう。昼間は散策により静坐により障礙法から心を浄めよう。夜の初分にも散策により静坐により障礙法から心を浄めよう。夜の中分には右脇を下に足と足を重ねて獅子臥の姿勢をとり、正念正知にして起立の想を作意し、夜の後分には起き上がって散策により静坐により障礙法から心を浄めよう[21]。

とある。これは禅の実修の方法を示しているのであろう。これはすべての比丘が実修していれば、ここにわざわざ説く必要などないはずであるような内容である。正念正知の行は当然このような禅法の下に行なわれたはずであるから、正念正知の行を詳しく説いて示した、ということもできよう。

いずれにせよ、このような諸感官の制御や正念正知に含められるような、これら二種の行を説き示すのは、このほかには「有学経」と「算数家目犍連経」[22]しか今のところ見当たらない。そして、「有学経」と「算数家目犍連経」とは戒の修得の項が「馬邑大経」とちがっており、そのうえ、「有学経」は「不眠に努める」のあと、正念正知へ行かず、七正法(信 saddhā、慚 hiri、愧 ottappa、多聞 bahussuta、精進 vīriya、念 sati、慧 paññā)を修習して四静慮に入っている。したがって、「有学経」と「算数家目犍連経」とは「食事の時に量を知る」と「不眠に努める」を含むとはいえ「馬邑大経」と同列に扱うことはできない。

すでに関説したように、「食事の時に量を知る」と「不眠に努める」は初期アビダルマ論書である『舎利弗阿毘曇論』非問分禅品[23]と『分別論』禅分別[24]に論母として引用されているので、この修行道も後世への影響は強かったことが知られる。初期アビダルマ論書が引用する文は、戒の修得の項よりして、「算数家目犍連経」に近いものと推定される。「算数家目犍連経」は「有学経」のように四禅(四静慮)のあと三明を説かず、

……第四静慮を成就している。バラモンよ、実に誰であれ学ぶべきを残し、心未熟にして無上なるヨーガの安穏を希求している比丘たちのところに、このようなわが教説は存するのである。[25]

と結んでいる。それゆえ、「算数家目犍連経」の修行道は四禅を薦めるのに格好の経文といいうるわけである。

ちなみに、『分別論』に引用された論母は四無色定まで説かれており、その点で「算数家目犍連経」と異なっているが、あとは同一である。また、『舎利弗阿毘曇論』禅品引用の論母は四禅までとなって「算数家目犍連経」と同じであるが、四禅の喩説として、「沙門果経」[26]に説かれるものを依用している

ようであるので、「沙門果経」の修行道の影響もここには見られることを付記しておかねばならない。ことほど左様に、アビダルマ論書の修行道には複雑な影響がみられるのである。

最後に、紙幅もないので、「沙門果経」に説かれる修行道と「象跡喩小経」の修行道の相違について、大雑把に述べておこう。宇井伯壽氏は「沙門果経」に説かれる修行道を次のように概観している。

(A)如来が出現して初中後善の完全な法を説くを聴いて如来を信じ、

(B)在家を捨てて出家し梵行を修して解脱に達せむと欲し、

(C)かくして出家せる沙門比丘は波羅提木叉の定むる制御によつて自らを制御し善所行を具し僅少の過犯をも怖れ、諸学処を持して行じ、正しき身業と口業とを得て清浄に生活し、戒を具足し、諸根の門を護り、正念正智を得て、知足にして住すと説き、そして戒具足の詳説として前引用の小中大の三戒を其儘列挙し(此経四三―四五、四六―五五、五六―六二)、之を戒蘊と称して結び(六三)、

(D)又護根の説明をなし(六四)、正念正智を解釈し(六五)、知足を詳説し(六六)、更に、此の如き四種を完全して独処に閑居し結伽趺坐して身を整へ、念を緊張にし(六七)、貪欲瞋恚睡眠掉挙疑の五蓋を捨離す(六八)と説いて次に多くの譬喩説を挙げ(六八―七四)、

(E)進むで四禅を一々譬喩を伴ふて詳説し(七五―八二)、また四禅の効果として得らるる神通天耳他心宿命天眼漏尽の三明六通を一々譬喩によつて明にしつつ説いて居る(八三―九八)[27]。

このなかで、「波羅提木叉の定むる制御によつて自らを制御し善所行を具し僅少の過犯をも怖れ、諸学処を持して行じ、正しき身業と口業とを得て清浄に生活し、戒を具足し、諸根の門を護り、正念正智を得て、知足にして住すと説」く部分は「有学経」と「算数家目犍連経」の戒の修得に出ていた文である。「沙門果経」は「象跡喩小経」や「馬邑大経」の戒の修得の項の前に総説としてこれを挿入したのであ

る。その意味で「沙門果経」はこれまでに示した修行道の総合であるといってもよいであろう。

このことは、「戒具足の詳説として前引用の小中大の三戒を其儘列挙」するところにも如実に現われている。つまり、これまでの戒の実修はここでは小戒のなかに収めてしまい、それ以上の中戒大戒では『長部経典』「梵網経」[28]と同じく非仏教的戒に対してそれを止めさせることを求めて、その結果、戒の修得とは仏教内外の戒を正しく実修することを意味するものとなっている。したがって、ここを見るかぎり、「沙門果経」の修行道は内外の修行道の総合といえるのである。

このほかの相違点は、(D)の「知足の詳説」つまり衣と施しの食物に満足することと、(E)の「四禅の効果として得らるる神通天耳他心」である。前者については、「沙門果経」が「食事において量を知る」と「不眠に努める」を欠くかわりに(位置が正念正知の前と後で若干の相違はあるが)挿入されているもので、四禅の実修の準備完了を示すといってもよかろう。後者については、釈尊の成道が三明であったことからすると、明らかに従来の「象跡喩小経」の修行道のほうが基本的といえるが、神通も六神通として成立してしまえば、これを三神通だけに止めおくことができなかったのであろう。その意味でも「沙門果経」の修行道はあらゆるものをつぎ込んだ修行道の集大成なのである。しかし、それはあまりにも多くを含みすぎて修行の実態を見えにくくしてしまっており、実際の修行道より論としての修行道つまり修行道論になっているといえよう。

(1) L. de la Vallée Poussin, The Way To Nirvāṇa, India 1917, pp. 3-4.
(2) 宇井伯壽『印度哲学研究 第三』岩波書店、一九六五年、五—六頁。
(3) Mahā-Cattārīsaka-sutta, MN, III, pp. 71-78.
(4) C. A. F. Rhys Davids, "Introduction", The gradual Sayings (Aṅguttara-nikāya) vol. 5, London 1955, pp.

x–xi, R. Bucknell, "Buddhist Path to Liberation", notes 6, The Journal of the International Association of Buddhist Studies, vol. 7, no. 2, p. 38.

(5) R. Bucknell, ibid., pp. 12–15. なお、宇井氏は「修行道の大綱は八聖道とは独立に組立てられたものと考えられるし、此が組立てられて後此方から八聖道を見て之に配当せむとしたのが実際上の経過」(前掲書、四七頁)といっている。

(6) SN V, pp. 8–9, cf. Saccavibhaṅga-sutta, MN III, p. 249 ff., Mahā-satipaṭṭhāna-sutta, DN II, pp. 304 ff.

(7) Cūḷa-Hatthipadopama-sutta, MN I, pp. 175–184.

(8) Mahā-taṅhāsaṅkhaya-sutta, MN I, pp. 256–271, Cūḷa-Sakuludāyi-sutta, MN II, pp. 29–39, Kandaraka-sutta, MN I, pp. 339–349, Devadaha-sutta, MN II, pp. 214–228, Mahā-assapura-sutta, MN I, pp. 271–281, Gaṇaka-moggallāna-sutta, MN III, pp. 1–7, Sekha-sutta, MN I, pp. 353–359, Sāmaññaphala-sutta, DN I, pp. 47–86 など。

(9) Kandaraka-sutta, MN I, pp. 344 ff.

(10) 大正二六、四〇六下―四〇七中。

(11) Puggalapaññatti, pp. 14–15.

(12) 以下の諸点は R. Bucknell, op. cit. の所論を参照した。

(13) Mahā-assapura-sutta, MN I, pp. 271–280.

(14) Sekha-sutta, MN I, pp. 353–359.

(15) R. Bucknell, op. cit., p. 17.

(16) Sekha-sutta, MN I, p. 356.

(17) 水野弘元氏は統一ある修行法の代表として、この「馬邑経」の修行道を挙げるが(『原始仏教』平楽寺書店、一九五六年、一一五六―一一五七頁)、それより「象跡喩小経」を挙げるべきであろう。

(18) Mahā-assapura-sutta, MN I, p. 273.

(19) R. Bucknell, op. cit., p. 18.

(20) 大正二八、六一一上。

(21) Mahā-assapura-sutta, MN I, pp. 273–274.
(22) Gaṇaka-Moggallāna-sutta, MN III, pp. 1–7.
(23) 大正二八、六一九下—六二〇上。
(24) Vibhaṅga, pp. 243–244.
(25) Gaṇaka-Moggallāna-sutta, MN III, p. 4.
(26) Sāmaññaphala-sutta, DN I, pp. 47–86.
(27) 宇井、前掲書、四二一—四三頁。
(28) Brahmajāla-sutta, DN I, pp. 1–43.

5 修道論

2 信・願・行

稲垣久雄

はじめに

仏教は目的とするところが、自己を含めた存在一般の根元的な追求であり、その過程において、世間的な通念や自己の感情との妥協は許されない。仏が到達し安住している境地をいわゆる小乗的な否定的な表現では「涅槃」といい、大乗仏教ではその超越的な状態を肯定的な表現を用いて「真如」「法界」「法性」等といっている。大乗での表現は単に理知的に把握した哲理を示しているものではない。存在の如実相(真如)はあらゆる存在観念を打破した鋭い智慧によって顕現するものなのである。

我々が居を構えている存在は時間的・空間的に展開しているが、仏教的には無限の因縁の展開である。因縁といっても科学以前の概念で、これは客観的な「ものの組合せ」といった物理的なものではなく、主体的・内面的に自覚内容として把握すべき「業」の展開である。業の大きな流れは普通意識されない。ちょうど地球上にいるものが地球の動きを感じないのと同様である。しかし、いったんこの存在の流れから離脱しようとする時、たちまち感じられるのが存在の壁であり、業の力である。存在に深く根を下

ろし、存在と不可分的に密着している自己の執着が強く反発し、必死の抵抗をする。このように自己を巻き込んでいる存在の流れが輪廻(saṃsāra)であるが、その抵抗を振り切って存在の根元に迫り、いわば存在の原点に向かうためには、正しい方向性がまず必要とされる。これは普通、理知的な理解の段階から入って、内面的な自覚に進み、さらに業の流れに食い入って、確乎不動のものとなる。これが「信」である。従って、信はsaṃsāraと背反し、涅槃(nirvāṇa)または真如に指向する。また信はすべての存在の原点に立つ仏に向かい、仏が体現する「法」を正視する。仏教では無反省・無自覚な信は「信」とは言わない。また仏法とあい入れない哲理や信条に対する信は、悪の範疇に属する「不信」として扱われる。

信が確立する時には、存在の正しい認識と、目的とする涅槃または菩提を達成しようとする強い欲求がそこにある。この欲求が「願」であり、次に必然的に「行」の実践が生まれる。このようにして信と願は行を目的に導く。行は外面的な宗教的・倫理的行為としても現われるが、仏教でより重要なのは内面的な効果と意味である。行は内に持っている迷いの業の束縛を解き、純粋清浄な業を強化拡大しつつ、偉大なる目的に進んで行く。

願が自己存在の救済のみを目標とする限り、その願は個人的であるが、大乗の菩薩は存在一般の究明とその中にいる衆生の解脱を目標とするので、その願は全的・普遍的である。この菩薩の本願は本質的には数量を超えているが、その主な方向性を四つにまとめて「四弘誓願(しぐぜいがん)」と呼ばれている。さらに、内容の多様性と特殊性を表現すれば、阿弥陀仏の四十八願のような複数の願となる。異なる願は異なる仏身・仏土の表現と救済活動を生む。

行の完成は、普通、一生一代で達成されない。無限の人生の繰り返しのうちに功徳を積み、智慧を磨

き、いわゆる「六波羅蜜」にまとめられる行を修めて願を実現に導く。諸仏の供養などの行とあいまって六波羅蜜が完成し、願が実現すれば、仏の悟りを得ることになる。

一　「信」の意味するもの

「信」は仏道に入る最初の要件である。信がなければ目標が立たず、修行も成立しない。龍樹は『智度論』[1]に、「仏法の大海には信をもって能入となす」といっているが、大乗・小乗、また宗派のいかんを問わず信の重要性を説かないものはない。英語で表現すれば一応 faith に相当するが、英国の仏教会(Buddhist Society)の会長であり裁判官でもあったクリスマス・ハンフレーズは、『仏教を学ぶひとのマニュアル』[2]で faith を次のように説明している。

仏教の信は教義の信条を受け入れること(acceptance)を意味しない。師(Teacher)と法(Doctrine)に確かな信(confidence)を置き、その結果として示された行為の模範と戒律に従って生活せんとする努力を意味する。他人の権威に頼るという意味での信は仏教には全く存在しない。仏陀はカラマ族の人に対する誡として、思考の自由を説き、仏陀の教えといえども理性と経験による探求・吟味の後に始めて受け入れるべきであると教えられた。大乗では信は内なる仏(アミターバ・最高我)と最高の徳の実践に依ること(reliance)を意味する。

これはやや大ざっぱな定義で、「内なる仏(アミターバ)」という点で偏った考えになっているが、信の意味する主な内容を示している。まず信は仏と法にたいする確固たる信であって、それは必然的に実践修行を導く。第二に、教義を無批判に受け入れるのが信ではない。第三に、大乗では仏性またはその

具象化したものを信じ、高度の行の実践を引き起こす。

1　三宝・四法を信ずる

信の定義に関し、基本的には初期仏教の経典で「仏を信ずること」であるとされている。すなわち、パーリ語の聖典[3]では、

信のある聖弟子がいて、如来の菩提を「世尊は阿羅漢・等正覚者・明行具足者・善逝・世間解・無上士・調御丈夫・天人士・仏・世尊である」と信じている。

これは仏を信ずるというのは、仏の十号で示されるすぐれた徳を認識することを意味し、これが確立して菩提に向かう「信根」が出来る。すなわち、

もし聖弟子が如来において菩提心をおこし、浄らかな信心をうれば、これを信根と名づける。

と『阿含経』[4]にいわれる。また、如来において浄信心が起これば、これは確乎不動で、誰が来て壊そうとしても壊れることがないので「信根」という、とも説明される。[5]

唯識では善の心の働き(心所)を十一挙げるうち最初に信を出し、それを次のように定義している。[6]

いかんが信(śraddhā)となす。実と徳と能とにおいて深忍楽欲して心浄を性となし、不信を対治し、善をねがい業をなす。

ここでいう「実」とは実体のある存在(実有 sat-vastu)[7]のことで、信はものの現象(事)と原理(理)を深く認識することをまず本質とする。「徳」を信ずるとは仏・法・僧の三宝という真に清浄な徳性を有するもの(有徳 guṇavat)を信じ、心が清らかになることである。「能」を信ずるとは世間的・出世間的な善の効果性(能)を信じてそれを実践しようと望むことである。

仏にたいする信は「南無」(namas)と表わされる。阿含やニカーヤ[8]でジャーヌソーニというバラモンが「南無如来無所著等正覚」(namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa)と三度唱えたことが記されている。一般に人が仏教に入るには、初めに三宝に帰依する。仏にたいする信がそのまま仏教にたいする信となるが、それは抽象概念ではない。現実の生活で実践修行する意味がなければ、真実の帰依ではないので、法を実践する人とその集団、すなわち僧伽にたいする帰依が誓われることになる。後に帰依三宝が拡大発展して、戒を加えた四法に信順するのが信であると説かれるようになった。『雑阿含経』[9]で、

信根とはまさに知るべし、これ四不壊浄なり。

とあり、仏・法・僧・戒の四法にたいする確乎不動の信が四不壊浄、または四種証浄(aveccappasāda, avetya-prasāda)ともいわれる。

仏あるいは三宝にたいする信が「南無」という言葉で表現されることは、仏教全体の流れにおいてきわめて重要である。信は心の作用、つまり意業であり、「南無」の表現は口業である。心に信を抱くものは必ず口で「南無」と言い表す。また帰依する人は単に「南無」というだけではなく、必ず合掌礼拝等の動作をともなうので、信は身業にも現われる。これら身口意の三業全体で仏あるいは三宝に向かいそれに没入してゆくものが帰依であり、広い意味での信である。

大乗仏教では歴史的仏陀を超えた普遍的仏格である法身と、永遠無限の功徳を具現する報身、さらにそれから現われて具体的な救済活動をする応身・化身を語るので、帰依信順の対象は大きく広がり、三宝の内容も変わっていった。大乗の論書では始めに帰敬偈を置き、諸仏菩薩への帰依を宣べることが多いが、その場合特定の仏・菩薩にたいする信順の表明が認められる。『大無量寿経』のサンスクリット

本の始めに付けられている帰敬偈には、"namo 'mitābhāya namo 'mitāyuṣe"(無量光に帰依し無量寿に帰依したてまつる)というように阿弥陀仏にたいする信が表明されている。このような形の表現が中国に来て「南無阿弥陀仏」と定型化し、広く浄土教徒の間で念仏として伝わって来たのであるが、そのほか信の対象の仏・菩薩または特定のお経にたいする帰依信順を「南無云々」で示すことは、我々が広く見聞するところである。

2 信の特質

上に述べた『唯識論』に基づいた説明で、信に三つの特質があることが分かる。すなわち、㈠事物、特に真理の正しい認識(信忍)、㈡心を浄化する(澄浄)、㈢願望を生ずる。元来、人間は正しい認識を持たず、無明に基づいて色々な執着と煩悩を起こし、心を汚している。これを根本的に直すのが仏教で、まず自己をも含めた存在とその背後の原理を、四聖諦などの理解を通じて正しく認識するように導く。教法の理解とともに、三宝にたいする帰依は濁った心を清らかにする。その結果、悟りに導く一切の善を行う願望が生じてくるのである。アビダルマ論書[10]で信の説明として使われる言葉に、「随順」「印可」「忍可」「心澄」「心浄」「心清浄」「心澄浄性」「愛慕」「欲作」「欲為」「欲造」などがあるが、これらは唯識での信の三つの特質を表現している。すなわち、「印可」「忍可」は正しい認識を示し、「心澄」などは心の清浄性を、そして「愛慕」「欲作」以下は願望性を表している。

サンスクリット語で信に相当する普通の語は śraddhā であるが、『唯識三十頌』の安慧(Sthiramati)の注釈によると、第一の特質を示すのに abhisaṃpratyaya(信解)[11]、第二の清浄性には prasāda(信楽、浄信)を当て、第三の特質には abhilāṣa(願、楽、愛、希求)を出している。一般には「信解」

に相当する語はadhimuktiであるが、これは唯識では別個のグループの「別境」に属する「勝解」という心所として扱われている。これらの外に信を表示する語は豊富にある。

3　心の浄化作用としての信

正しい教えにたいする信解が確立し、ものの真実の姿を認識すると、心の内面に大きな変化を生ずる。その一つは心の浄化であり、もう一つは強い意欲の生起である。信の浄化性について、ギリシャ王メナンドロスとの対話でナーガセーナ長老は次のように『ミリンダ問経』[12]で説いている。

大王よ、信が起こると色々な煩悩を押さえつける。……たとえば大王よ、転輪聖王が四軍を率いて小さい川をわたると、その川水は象兵・馬兵・車兵・歩兵によって攪拌され、濁った泥水となります。転輪聖王は渡りおわってから従者に「飲み水を持って来い、水が飲みたい」と命じますと、王が水を浄化する宝珠を持っておれば、従者は「はい、かしこまりました」と答えて、その宝珠を水中に投げ入れるでしょう。するとすぐにセーヴァーラやパナカ等の水草はなくなり、泥土は沈み、水は澄み浄くなるでしょう。……大王よ、水は心であり、水草や泥土は煩悩であります。そして水を浄化する宝珠は信であります。

大乗の経論でもprasāda(浄信)が普通の信śraddhāの代わりに、信の内面を示す重要な語として広く使われている。[13]『大無量寿経』で阿弥陀仏に帰依信順し歓喜する心を表す信はprasādaである。『摂大乗論』に『大乗荘厳経論』からの次のような偈が引用されている。[14]

おん身を見たならば、人々はだれでも(おん身の)すぐれた人であることがよくわかり、
会っただけで信の気持を起こさしめる、そのおん身に礼拝する。

この場合の信もprasādaである。『大乗荘厳経論』[15]でも浄信は如来の徳を知ることにより達成されると述べられている。

心の浄化作用は信に特有のものであり、慚愧などは同じく善の心所であるが、この浄化作用はないとされている。[16] このような信の重要性から唯識では善の心所十一のうち、一番先に出される。

次に、浄化する程度と持続性であるが、単に煩悩を押さえつけて一時的に心の浄化平静を確保するだけなのか、あるいはもっと永続的なものであるのかというと、普通には他の善心と同様、因縁が存続する間は信は起こっており浄化作用は進んでいく。しかしその因縁がなくなり逆に煩悩が起こる因縁が整ってくると、煩悩が勢力を占めるようになる。このような状態から脱却して本当の意味で不動の信が確立し、いわゆる無漏の智慧が起こってくると、「見道」(darśana-mārga)に入ったといわれる。ここで始めて四諦が完全に理解会得され、また四不壊浄が達成されたといえるのである。[17] これは小乗では預流向の聖者の位であり、大乗では初地に相当する。

二　願

1　信の内容としての行動的意欲

信の内容として悟りに向かう意欲と願望があることを上に述べたが、『ミリンダ問経』[18]によると、信の特質として浄化作用のほかに「跳入性」または「躍入性」がある。[19] この特質を説明して、

大王よ、たとえば修行者が他人の心が解脱したのを見て、自分も須陀洹果・斯陀含果・阿那含果ま

たは阿羅漢果に跳入し、まだ到達していない境地に到達するために修行するように、信は跳入を特質とします。たとえば大雨で河川が氾濫した時、人々がその川の広さも深さも知らないで、恐れてしりごみして岸に立つとしましょう。その時、ある人がやってきて自分の体力と力量を知ったうえで、堅く帯を結んで川に飛び込み向こう岸に渡りますと、それを見て他の大勢の人も同じように川を渡るでしょう。

要するに、信は実践修行の決意をうながすという意味で「欲作」とか「願」とか言われるのであって、この意欲をともなわない静的な気持は信とは言わない。このような積極的に行動に出んとする信の特質は大乗で広く語られ、広大な法にたいする大信解は広大な功徳を生んでやがて仏の悟りに達せしめると言われるのである。(20)

2　菩薩の願い

仏の悟りは甚深微妙で人間の理知を超えており、仏道の理想は遠大で時空の概念の及ばないものである。釈尊として人間のうちに現われた仏陀はその人格があまりにも偉大であり、比類のない威徳をもっておられたので、とても数年あるいは十数年の修行で完成されたものとは思われなかった。輪廻転生の立場から、多くの過去生で菩薩として修行を重ねた結果、現在の釈尊が出来たのであると説かれ、また一般に信ぜられた。釈尊の前生を語る本生譚(ジャータカ)で、釈尊は菩薩として数々の利他行をしたことが述べられているが、その修行のあいだ大きな意志と願いが働いていたことが認められる。

『ジャータカ』で定型化して出てくるのが燃灯仏(Dipaṅkara)との出会いである。(21)無限の過去に釈尊が燃灯仏に会い浄信を起こして帰依するが、その信がすぐ自分も仏になろうという願いに転じて、菩薩

としての修行に入っていく。仏に会って起こる帰依の信は受動的な信順の気持にとどまらず、積極的な成仏の欲願を生ずるのである。この欲願が菩薩の誓願(praṇidhāna)であり、過去に起こした願という意味で本願(pūrva-praṇidhāna)と言われる。

3　本願の種類と内容

菩薩は単に自己の解脱を目指すのではなく、一切の衆生を救済し成仏せしめようとするので、その本願も志向するところが悟りを求める「上求菩提」と、衆生救済の「下化衆生」の二つあることが認められる。前者は智慧完成の自利の方向であり、後者は慈悲完成の利他の方向である。この願が完成すれば智慧慈悲円満、自利利他円満の仏となるのである。

上求と下化の欲願はさらに中国で発展して、菩薩が共通に起こす四弘誓願となった。すなわち、㈠衆生をすべて救うことを誓う「衆生無辺誓願度」、㈡すべての煩悩を滅することを誓う「煩悩無数誓願断」、㈢仏教の教えを全部学ぼうとする「法門無尽誓願学」、㈣最高の仏道達成を誓う「仏道無上誓願成」の四つである。

自利(svārtha)と利他(parārtha)を限りもなく追求する菩薩は、衆生を救うために苦しみに満ちた悪趣に入って行く。『大乗荘厳経論』[22]に、

> 他のために精勤を有し、悲愍を性となすものには、実に阿鼻地獄すらもかれの楽しみになるから。

と言われる。このような悲願が起きるもとには、全ての存在の空性を悟る智慧が働いている。さらに[23]、

> 彼は一切諸法を幻のごとしと、また諸の出生を園に入るがごとしと観察して、彼は成功の時においても、また失敗の時においても、煩悩をもまた苦をも怖れない。

また空の智慧に達するから、我執を離れて衆生の苦を自分の苦と感ずる「同体の慈悲」を生じ、さらに一切衆生を救うために永遠に生死の世界から離れないという「大悲闡提（せんだい）」の願を起こすことになる。

存在の根元を貫く空の智慧はただ一つのもので、どの菩薩も同じ智慧を得ることになるが、その平等の智慧から出る慈悲は菩薩共通で、さらにそれに基づいて起こる願も元来同質のものである。しかし因果差別の世界に出た場合は、個々の菩薩による独自の願を展開する。これが別願と言われるもので、有名なものに、薬師如来の十二願、阿弥陀仏の四十八願、普賢菩薩の十大願、勝鬘夫人の十大誓願などがある。また『悲華経』[24]には釈尊が五百の大願を起こしたことが述べられている。

三　行

1　四諦・八聖道

インドでは仏教以前から、あるきめられた修行により解脱に達すると信ぜられていた。ヴェーダ時代には祭祀を中心とする善行がすすめられ、次のウパニシャッド時代には苦行・布施・不殺生などの行為によって梵我一如の境地に達すると説かれた。

釈尊の到達された悟りの立場から見ると、それ以前の哲学・宗教が目標としたものはまだ相対的で、輪廻の域を出るものではない。現実の存在は苦の構造であり（苦諦）、その原因である渇愛が根本的に除かれなければ（集諦（じったい））、苦の消滅はありえず（滅諦）、従って真の解脱はないと主張された。そこで重要なのはどのような方法によって苦の消滅の状態である涅槃に達するかである（道諦）。釈尊の説かれた方法

とは祭祀によって神の恩寵を求めるものでもなく、また苦行で精神の解脱を得ようとするものでもない。さらにまた欲楽に耽溺する行為が解脱に導かないことはいうまでもない。欲楽と苦行の二辺を離れた中道の行が八聖道として示される。[25] これは現存在を静かに深く見つめていくことを基調とした、きわめて実存的・内観的な方法である。

比丘たちよ、苦の滅に導く道としての聖諦はこれである。すなわち正見・正思惟・正語・正業・正命・正精進・正念・正定の八支からなる聖道である。

要するに禅定を中心とした生活システムとしての修行規範で、外面的には穏やかであるが、内面はどんどんと変革を遂げ、やがて自己存在の原点に達し、自我の殻を脱却して涅槃に達する。

八聖道(または八正道)は八支聖道(ariyo aṭṭhaṅgiko maggo, āryāṅgikamārga)ともいわれるが、八つの部分が一つの聖なる道の全体を構成しているのであって、個々のものが独立分離しているのではない。[26] 阿含経典によってそのいちいちの説明を見てみよう。[27]

(一)正見とは四諦の一つ一つを認知することが中心であるが、また善悪の業とその報いがある、などと正しく見ることをいう。

(二)正思惟とは欲と怒りと人を害する気持を起こさないことである。

(三)正語とは妄語、両舌、悪口、綺語などをなさないことである。

(四)正業とは十悪のうち体の行為に関する三つ、すなわち殺生、偸盗、邪淫をつつしむことをいう。

(五)正命とは占いなどの間違った生活方法を捨てて、出家者の場合は衣服、飲食など定められた規則に基づく正しい生活をすることをいう。

(六)正精進とは四つの面で努力することをいう。すなわち、(1)すでにしてしまった悪は断ずる、(2)まだ

していない悪は起こらないようにする、(3)まだしていない善は起こるようにする、(4)すでにした善はますます増大するようにする。

(七)正念とは特に四念処といわれる観念をさす。すなわち、(1)体は不浄である、(2)感覚でとらえられるものは苦しみである、(3)心は無常である、(4)法、すなわち存在するものは無我で実体がない、と観ずることをいう。

(八)正定とは正しい禅定のことで、特に初禅から四禅までの高い三昧の境地をいう。

この八聖道は初期仏教の基本的な修行項目で、これを完成することにより涅槃に至ると説かれた。後にこれを含めた三十七の修行方法をまとめて三十七菩提分(三十七覚支)が語られるようになった。修行項目の分類として三学[28]によって八聖道を分けると、正語・正業・正命は戒学に、正念・正定は定学に、正見・正思惟は慧学に配当され、正精進は三学共通と見られる。

2　六波羅蜜

仏陀の前生を語る『ジャータカ』などですでに「波羅蜜」(pāramitā)の語が使われ、布施を中心とした菩薩行が説かれるが[29]、大乗仏教で六波羅蜜が組織的に教義に組み込まれ、これが菩薩行を代表することになる。六波羅蜜とは、

(一)布施(dāna)　物を与えて物質的な欠乏からくる苦しみを除き、正しい道理を教えて精神的な悩みを取る。

(二)持戒(śīla)　戒律を守る。

(三)忍辱(kṣānti)　苦難に耐えまた他人の軽蔑や非難などを堪え忍ぶ。

(四)精進(vīrya)　精進努力を重ねる。

(五)禅定(dhyāna)　種々の禅定三昧を修行する。

(六)智慧(prajñā)　ものの真実相を認知し、悟りに達する。

すでに菩薩の起こす本願は広大であり、自己の完成のみでなく一切の迷える衆生を救うのが目的であるから、修行の期間は一生一代で終らない。実に「三大阿僧祇劫」[30]といわれる無限に近い時間の間、本願によって生じた体を繰返し無数の生涯にわたって受け、修行を完成に導く。六波羅蜜の修行によって無限の功徳と智慧が完成すると、正覚者、仏となる。

しかし仏道の修行に入るものが初めから高度の六波羅蜜を行ずることが出来るとは思えない。不完全な低い段階の六波羅蜜から徐々に進んで行くことが当然予想される。後期の大乗経典である『入楞伽経』[31]は六波羅蜜を、(1)執着に基づきより高い快楽の境界を求める世間的な(laukika)波羅蜜、(2)小乗の行者が涅槃をあこがれて行う出世間的(lokottara)波羅蜜、(3)すべての執着を離れ分別を起こさないで行ずる出世間上上(lokottaratama)の波羅蜜の三種類に分類している。

3　仏を対象とした行

大乗の代表的経典の一つである『法華経』の「方便品」を見ると色々な菩薩行が説かれているが、それを総括すると二つになる。[32]一つは上述の六波羅蜜の行であり、もう一つは仏塔や仏像等の建立と供養礼拝である。六波羅蜜行が未完成な自己を完成に導く功徳蓄積の行とすれば、仏の供養礼拝は完成された仏の功徳によって自己を完成する、いわば他力的な行といえるであろう。『大無量寿経』においても、法蔵菩薩は「讃仏偈」[33]で仏になるために六波羅蜜の修行と諸仏の供養をなすことを誓っている。また大

乗経論全体にわたって諸仏の供養が広く説かれ、あたかも菩薩行がこれを中心に展開しているような観を呈している。『大乗荘厳経論』[34]では「供養品」で仏の供養が功徳と智慧の二資糧を満たすと述べている。『般舟三昧経』[35]でも念仏三昧に伴う「四事供養助歓喜」の法で作仏することを説いている。四事とは飲食・衣服・臥具・湯薬で菩薩が仏に供養する物質的なものであり、助歓喜[36]は仏に供養する心的なものである。物心両面の供養が菩薩を菩提に導くのである。

供養には礼拝と讃歎が当然ついてくる。仏にたいする帰依が仏の尊号を声に出して呼ぶようになることはすでに信を語ったところで述べたが、阿含経典[37]では釈尊の名を称え讃えることが数多く言及されており、それ以外にも他の仏の名を称する事例も見いだされる。目前の仏にたいする礼拝・讃歎・供養が現実に可能であったのは、一応、釈尊在世の時に限られるが、大乗仏教で他方仏土の現在仏が信じられ、三昧によって観仏が可能となると、釈尊にたいすると同様の礼拝・讃歎・供養が時間と空間を超えていつでも行われることとなる。般舟三昧、すなわち諸仏が現前する三昧が観仏の法としてきわめて古くから行われていたと思われるが、釈尊滅後に功徳と智慧の二資糧を効果的に開発するには、この三昧によって現在仏に対面して供養をする以外に方法はなかったのである。龍樹も『十住毘婆沙論』で般舟三昧を説き、世親も観仏中心の菩薩行を『浄土論』で示している[38]。

三昧で見仏することが出来ないものはどうしたであろうか。塔や寺を建て、仏像を造り、仏画を描き、読経や写経をし、花香を供え、称名念仏をした。これによって生ずる功徳は、普通の六波羅蜜の修行と異なり、仏の功徳に帰せられるものである。『法華経』[39]で子供が遊び半分に砂で作る仏塔も成仏の因になると説かれているのは、仏徳の偉大さを示すものである。自分の努力に基づく四諦・八聖道の修行では小乗の阿羅漢の悟りまでしか達しないが、仏を中心とし、仏の功徳に依る行いは我々を仏の悟りに導

く。このように仏を対象とした行は本質的には他力的である。

むすび

仏教では信は三宝に帰依することであり、その内容として心を清浄にする一方、強い願望を引き起こし、仏道の理想に向かって邁進する。その際、自己の主体である心の自覚の程度により、個我の小さな完成に終わって小乗の涅槃で満足するか、あるいは個我の殻を破り大我に目覚めて菩薩道を歩むかが分かれる。

行は多種多彩であり、すでに信の確立の際にほぼ形態が決定しているが、信が深化され純化されるに従って、行の内容と本質が変わってくる。同じ六波羅蜜の行にしても、倫理的なものに留まるか、小乗の涅槃に至る行になるか、あるいは仏果に通ずる最高の行になるかは、内に抱いている信が決定する。最高の六波羅蜜行を導き出す信は菩提心を内容とする。

仏教発生当初の状況から信と願と行の関係を考察し、本論のまとめとしよう。釈尊が菩提樹の下で正覚を得てから仏教が誕生したが、釈尊の比類ない徳と限りない智慧が自ずから人を引き付け、帰命礼拝せしめた。宗教哲学的な理論や観念的な法がたくさんの弟子を作ったのではない。『阿含経』[40]によると、成道のまえに一緒に修行していた五人の比丘が釈尊がやって来られるのを見て、口もきかないで無視しようとお互いに約束したが、眼前に悟りを開いた釈尊の「極妙の威徳」と「諸根が清浄で光明照耀」たる姿に接して、自ずから丁寧に迎え、床を敷いたり、水を汲んだり、足を洗ったりしたという。仏に接すると自然に帰依の心を生じ、教えを受け入れる態勢、つまり信が生まれる。さていよいよ教

えを聞く場合に、人々の能力に応じて釈尊の人格と釈尊が体現する法の受け取り方が異なったことが当然推測される。人々の持っている能力が信のスケールと傾向を先ず定め、それに応じた願望と実践修行の形態を確定した。釈尊は個々の人の能力と傾向性を完全に把握しておられたので、最も適切なアドバイスをあたえ、懇切な指導をされたのである。

仏陀が生存中は、到達せんとする理想を身に備えている仏陀が眼前に居られたので、恭敬礼拝や讃歎供養は出家在家の身分に応じて行うことが出来た。それにより常に目標を見失うことなく、釈尊の功徳の回向を受け、また直接の指導によって効果的に智慧を深めていったのである。従って、仏の直弟子にとっては、上述の「仏を対象とした行」が最初にくる。

次に、「どのようにしたら釈尊と同じ智慧と人格をうることが出来るか」という問いにたいして、釈尊は四諦と八聖道を説かれた。これは現実の自己の根元的な反省と洞察であり、迷妄のあり方を逆転した涅槃の境地へ向けての全存在的な前進である。この段階では現在の自己と釈尊の距離はあまり大きくは感ぜられていない。事実、智慧が進み煩悩と迷妄が打破されて涅槃の境地に達した弟子が次々と出た。

このような弟子は一応自分の悟りが釈尊のそれと同じであると思いながらも、どこか違うと感ずるものもいた。一方、スケールの大きい、いわゆる「大乗根」のものは始めから、仏の悟りは無限に高いものと感じていた。現に釈尊から前生の修行の歴史を聞かされて、過去無限にさかのぼる菩薩行が成仏の真の因であることが容易に信ぜられた。この菩薩行が六波羅蜜であり、それを行う意志的な基盤が本願であるが、大乗根の人はこれを聞くと同様の願を起こし、六波羅蜜を修行する決心をしたと推測される。

釈尊滅後の仏教徒は直接に接する仏の人格がなくても、教法を信じ、八聖道や六波羅蜜を行じて菩提涅槃に向かったが、大乗的な三昧の出来るものは報身または化身の仏にまみえて礼拝讃歎などの供養を

行い、出来ないものも仏像礼拝・読経・称名などの行為を中心にして、きわめて効果的に修行完成の方向に向かったのである。つまり完成された仏を対象とし観仏または称名を中心とした行と、六波羅蜜のように未完成の自己から出発してそれを高めてゆく行とは、一応、他力的・自力的という反対方向を取っているように見えるが、実際には平行して行われたことが認められる。これが実は初期仏教からの一貫した行の形態であり、信と願といった心的内容もこれと一致するものである。

（1）『大智度論』(大正二五、六三上1—2)。

（2）Christmas Humphreys, A Buddhist Students' Manual, The Buddhist Society, London 1956, p. 144: "Faith in Buddhism does not imply acceptance of doctrinal beliefs, but confidence in the Teacher and the Doctrine, with consequent effort to live according to their example and precept. Faith, in the sense of reliance on the authority of another, is entirely absent from Buddhism. The Buddha in his admonition to the Kalamas(Ang. N. III, 65)enjoins freedom of thought, and acceptance of even his teaching only after subjecting it to the searching test of reason and experience. In the Mahayana, Faith means reliance on the Buddha within(Amitābha, the Higher Self), and the practice of the highest virtues."

（3）Saṃyutta-Nikāya, V, Pali Text Society, 1960, p. 197: "Katamañ ca bhikkhave saddhindriyaṃ// Idha bhikkhave ariyasāvako saddho hoti saddahati tathāgatassa bodhiṃ// Iti pi so Bhagavā…satthā devamanussānam buddho bhagavā ti// Idaṃ vuccati bhikkhave samādhindriyaṃ//". 水野弘元『パーリ仏教を中心とした仏教の心識論』山喜房仏書林、一九六四年、五九四頁。

（4）『雑阿含経』(大正二、一八四上11—12)。

（5）同(大正二、一八二中26—29)。

（6）『成唯識論』(大正三一、二九中19—20)。

（7）ここに出すサンスクリット語は安慧(Sthiramati)の『唯識三十頌釈論』による。詳しい解釈については次

の書物を参考。宇井伯壽『安慧護法唯識三十頌釈論』岩波書店、一九五二年、六三—六四頁。山口益・野沢静証『世親唯識の原典解明』法蔵館、一九五三年、二六四—二六六頁。

(8) 『中阿含経』一四六、象跡喩経(大正一、六五六下5—6)。Majjhima-Nikāya, vol. I, p. 178 など。西義雄「仏教における「信」śraddhā の意義」『干潟博士古稀記念論文集』同刊行会、一九六四年、三二頁。

(9) 六四六経(大正二、一八二中18—19)。水野弘元、前掲書、五九四頁。

(10) 水野弘元、前掲書、五九五頁。

(11) サンスクリット語相当の漢訳は荻原雲来他編『梵和大辞典』鈴木学術財団、一九四二—七四年による。

(12) Milindapañha, p. 34. 水野弘元、前掲書、五九七頁。中村元・早島鏡正訳『ミリンダ王の問い1』平凡社(東洋文庫七)、一九六三年、八八—八九頁参照。

(13) 稲垣久雄『梵蔵漢大無量寿経・阿弥陀経比較語彙索引』永田文昌堂、一九八四年、五五頁。

(14) 長尾雅人『摂大乗論 和訳と注解』下、講談社、一九八七年、三六六頁。

(15) 宇井伯壽『大乗荘厳経論研究』岩波書店、一九六一年、一二〇—一二一頁。

(16) 『成唯識論』(大正三一、二九下6)。

(17) 水野弘元『原始仏教』(サーラ叢書4)、平楽寺書店、一九五六年、二一一頁。

(18) Milindapañha, p. 34, "sampakkhandana". この語を水野博士は「跳入」と訳し、中村・早島訳では「躍入」と表現している。

(19) 水野弘元、前掲『パーリ仏教を中心とした仏教の心識論』五九七—五九八頁。中村元・早島鏡正訳、前掲『ミリンダ王の問い1』八九—九〇頁参照。

(20) 宇井伯壽、前掲『大乗荘厳経論研究』一八九頁。

(21) たとえば、『四分律』(大正二二、七八四上1以下)。

(22) 宇井伯壽、前掲『大乗荘厳経論研究』九四頁。

(23) 同、九二頁。

(24) 『悲華経』(大正三、二〇五上17—二一二下1)。

(25) 『中阿含経』一六九、拘楼瘦無諍経(大正一、七〇一下11—16)。

(26) 水野弘元、前掲『原始仏教』一八八―一八九頁。
(27) 同、一八九―一九七頁。
(28) 『摩訶僧祇律』(大正二二、二三六中17―18)、『雑阿含経』(大正二、二一〇上6―8)など。
(29) 『仏教・インド思想辞典』春秋社、一九八七年、三五三頁。
(30) 「阿僧祇」は「無数」を意味するサンスクリット語の asaṃkhya の音写であり、大きな数の単位として使われる。
(31) 安井広済『梵文和訳入楞伽経』法蔵館、一九七六年、二一五頁。南条文雄校訂『梵文入楞伽経』大谷大学、一九四八年、二三七頁。
(32) 大正九、八下11―九上27。日本仏教学会編『仏教における行の問題』平楽寺書店、一九六五年、一九四―一九五頁。
(33) 魏訳の「讃仏偈」では諸仏を供養するよりも自ら道を求めるほうが大事であるように解釈されているが、梵本よりみて、また「重誓偈」からみても、諸仏の供養を重要視していることは間違いない。
(34) 宇井伯壽、前掲『大乗荘厳経論研究』三七三頁。
(35) 大正一三、九〇一下27―九〇二上3。
(36) チベット文によるに、「助歓喜」は rjes su yi raṅ ba であり、これはサンスクリット語の anumodanā に当たる。前掲『大乗荘厳経論研究』(三七四頁)でも、物と心に依る供養を説き、後者は「味・随喜・歓喜のこころ」であると述べている。この場合の「随喜」の原語は anumodanā である。Paul H. Harrison, The Tibetan Text of the Pratyutpanna-buddha-sammukhāvasthita-samādhi-sūtra, Reiyukai Library, Tokyo 1978, p. 186 参照。
(37) 宇治谷祐顕「阿含における称名行について」前掲『仏教における行の問題』五一―七〇頁参照。
(38) たとえば、『十住毘婆沙論』(大正二六、二五下3―8、六八下17以下)。世親の『無量寿経優波提舎願生偈』(大正二六、二三〇下10―二三三上26)。
(39) 大正九、八下24―25。
(40) 『阿含経』二〇四、羅摩経(大正一、七七七下1―24)。

3　一乗と三乗

斎藤　明

はじめに——問題の所在

一乗というのは、『法華経』をはじめとする大乗の諸経典において、何よりもまず教判(教相判釈)の一つとして重要な意味をもつ。このことは、一乗(ekayāna)における乗(yāna)ということばが、本来、それによって修行者が進みゆく手だて、すなわち乗り物あるいは道として喩えられる「教説」をさし[1]、しかも一乗は、仏乗ないし菩薩乗に相当するとともに、しばしば大乗に置換されて説明されるという点からも明らかである[2]。そしてこの場合、乗り物である大乗の教説にしたがって進みゆく者、これが乗り手(yānika)にあたる大乗の修行者(＝菩薩)であるという関係になる。

このように、一乗は「大乗」に等しい側面をもつ。それゆえ、大乗が小乗の対立概念であるように、一乗もまた声聞乗(さらに加えて独覚乗[3])との対比が常に意識されているといえる。しかしながら他方、一乗と大乗とでは、対立する声聞乗および独覚乗の位置づけに関して、意味あいの微妙な相違がみられるのもまた事実である。この違いは要するに、声聞乗と独覚乗の二乗を包摂する視点を直接にうかがわ

せるか、あるいは、たとえそのような視点を秘めるものであったとしても、自らは「大」、かれらは「小」というように、ある種の価値判断を伴う形容をもって教説を相対化することに力点を置くものであるのか、といった類いの相違である。

同じ教判の一つとして、しばしば大乗の諸経典に採用される「一乗」と「大乗」の両語であるが、強いてその違いをあげれば以上の点にあるといえる。これはまた裏をかえせば、小乗に対する批判の視点、ないしは基準の相違でもある。大乗は文字どおり「大きな乗り物」であり、その批判の基準は「すべての生ける者の完全な涅槃」をめざすのか、あるいはまた「自己の完全な涅槃」を求めるのかという点にある。これに対して、一乗の視点から問題視されるのは、仏説を、仏に関する教説と声聞(および独覚)に対するそれとに区別して捉えること、すなわち声聞乗、独覚乗、および仏乗(菩薩乗)の三乗の差異を強調する理解そのものである。この理解の背後にはまた、単に乗り物である教説の差異にとどまらず、乗り手にあたる声聞、独覚、仏の三者の種姓(さとりを得る素質)[4]に差異をみとめ、さらに、それぞれの目指す目的地(菩提)もまた三種であるとみなす認識がある。

このように、「唯有一乗法」(『法華経』「方便品」第二)[5]の立場をとる一乗思想は、三乗の区別観そのものに対立する。したがってそれは、表現のうえでも、文字どおり三乗区別に対する一つの乗り物(ekayāna)、すなわち「ただ一つの乗(ekam eva...yānam)」(同)[6]であって、第二(独覚)、第三(声聞)に対立する、第一(prathama)の乗ではない。この点は一乗思想を理解するうえでのキーポイントの一つである。

それゆえ、一乗と三乗という図式による問題は、まず、唯有一乗観と三乗区別観という形をとって、広義の教判としての性格をもつ。この場合、『法華経』の一仏乗がはたして、部派仏教による三乗(声聞乗、独覚乗、仏乗)の区別観そのものを批判するのか。あるいはまた、ただ単に部派仏教批判にとどま

らず、声聞乗、独覚乗、ならびに菩薩乗(大乗)という三乗の内訳をもとに、声聞・独覚と菩薩との差異や、小乗と大乗の優劣をアピールする初期の『般若経』や『維摩経』に代表される、大小対立の大乗をも批判の対象とするのかという問題がある。

次に、この一乗と三乗のテーマはまた、一乗真実か、あるいは三乗真実かという問いをもって、同じ大乗仏教の内部で、主に種姓の問題を軸にクローズアップされることになる。一般的には、如来蔵(仏性)思想および中観思想の立場では一乗の修行者間に種姓の平等である点が承認されるのに対して、唯識派の現実認識は、三乗に関わるもろもろの修行者に種姓上の差異をみるといわれる。この場合も、一乗・三乗の「乗」は乗り物にあたる教法を第一義とすることに変わりはないのであるが、ただし、論議の焦点はむしろ、その「乗」にしたがいゆく、修行者の種姓そのものの問題に移行している。

一乗と三乗にまつわる以上のような問題背景をふまえて、ここではまず、一乗思想を代表する『法華経』を主たる対象として、一乗思想の原意とその解釈をめぐる三車家・四車家論争を、あくまでもインド仏教史のわくの中で再検討する。そのうえで、一乗説が真実(了義)であるのかあるいは方便(未了義)であるのかをめぐって、後世、いわゆる唯識派と中観派とがいかなる解釈上の相違をみせながら、どのような一乗・三乗論をそれぞれ提示するのかを考えてみたい。

一　『法華経』の一乗思想

一乗思想を説く代表的な経典は、いうまでもなく『法華経』である。「寿量品」のいわゆる久遠実成(仏が久遠の昔に実に正覚を成就していること)、および方便現涅槃(方便に涅槃を現す)の説とともに、

この一乗思想は、『法華経』一経の核心をなすものといえる。同経では、「方便品」の次のような言葉によって一乗思想が表明される。

シャーリプトゥラよ、私はただ一つの乗に関して(ekam eva...yānam ārabhya)もろもろの衆生に法を説く。すなわち、それは仏乗である。シャーリプトゥラよ、いかなる第二、あるいは第三の乗も存在しないのである。(7)

この主張は、如来がこの世に出現するただ一つの目的(一大事因縁)は何かという文脈の中に表明されるもので、それを『法華経』は、如来の知見をひとびとに開示悟入せしめることであるという。したがって、「序品」から「方便品」にいたる文脈に照らせば、「白蓮のような正しい法(妙法蓮華 saddharma-puṇḍarika)(8)」と呼ばれる、如来の知見を開示悟入せしめる教法、これがここにいう一乗の内容ということになる。そして仏は、この一乗法を除いていかなる教法を説くこともない、というのが先の言明の趣意である。

このような一乗法によって人は、如来の知見を獲得し、如来と同様に無上正等覚を得るわけであるが、このことを端的に示すために、『法華経』の構成は、シャーリプトゥラ(舎利弗)に対する成仏の授記へと場面を展開させる。「方便品」において一乗法を聴聞した仏弟子の代表、シャーリプトゥラは、つづく「譬喩品」の冒頭において、世尊に対し、歓喜をもって自らの理解を披瀝する。そしてシャーリプトゥラの一乗理解に誤りのないことを見て取った世尊は、かれに未来世における成仏の授記(未来の約束、保証)を与えるのである。(9)

このように、『法華経』の一乗思想によれば、仏説の名を冠するかぎり、そのめざすところはただ一つである。すなわち仏と同じ正覚を得ること、仏と同質の涅槃に入ることで、これ以外にいかなる目的

もない。裏をかえせば、この目的とは別な、たとえば声聞なり独覚なりの別個の目的をいだくような教説はそもそも存在しない、というのが同経の立場である。それゆえまた、

比丘たちよ、この世には、乗であれ、涅槃であれ、いかなる第二のものも存在しない。ましてや、第三のものについてはいうまでもない。[10]

とも表現されることになる。

しかしながら、ここで当然のことながら、ある種の疑問が湧いてくる。仏説が一仏乗で、みな共通の目的地である無上正等覚をめざすのであれば、一乗だ、三乗だ、あるいは大乗だの小乗だのとあえて区別だてをして、教相判釈する必要がそもそもあるのか、といった問いである。

このような疑問に答えるのが、「方便品」にいう「一仏乗において、分別して三と説く」[11]の立場である。仏説を名乗るあらゆる教説が、最終的にはただ一つの目的、すなわち無上正等覚をめざすものであったとしても、時代によって混迷と堕落の度合いも違えば、また、乗り手である衆生の側には、善根の多少や、理解力の差異も事実としてみられる。このため仏は、本来同一の目的をもち、その意味で一仏乗に他ならない教説を、巧みな方便をもって、あたかも、三種の異なる目的(涅槃)をもつように見られ、受け取られるような、一見別種の教説を、声聞乗、独覚乗、菩薩乗(大乗、仏乗)として説くという。

それゆえ、三車火宅の譬え(「譬喩品」第三)をもって、真実としての一仏乗、方便としての三乗という、仏説のあり体を示した仏は、その譬喩につづいて、

まさにこれと同様に、シャーリプトゥラよ、尊敬に値する、正しい悟りを得た如来もまた、先に、巧みな方便によって三乗を説いておいて、後に、ただ大乗によって、衆生たちを完全な涅槃に入らしめるのである。[12]

との説明を付している。

この記述の中で見逃せないのは、仏はまず自ら正しい悟り(正等覚)を得て、それを、巧みな方便によって三乗として説いたということ。そして次に、その後、ただ大乗によって、衆生たちを完全な涅槃に導いてゆく、という教説のステップである。仏は、真実である一乗法(自内証)を、時と機根を考慮したすえ、まず、巧みな方便を用いて三乗に区別して説く。その後に、時の到来したことをみて、真実である一乗法を、ストレートに、しかも「白蓮のような正しい法(妙法蓮華)」という名のもとに表明することになる。右の一文は、こうした教説のステップを示しながら、一乗法を宣揚する『法華経』の存在理由のアピールを企てるものといえる。

ところで、このような『法華経』の一乗思想の構成はまた、真実(一乗)→方便(三乗)→真実(一乗)と展開する仏説の三段階を、仏伝中のエポックである成道、転法輪、入滅という三大事に重ねあわせて説く点にも、大きな特徴をもっている。「方便品」の偈頌部や、「化城喩品」には、このような仏伝中の重大事に寄せて、一乗法が教説として闡明されるに至る経緯が巧みに描かれている。[13]

いま、「方便品」の偈頌部の解説を要略すると、次のようになる。

(1)三七日(二十一日)の間、さとりの座にとどまっていたブッダは、傍らに立つ(菩提)樹を見上げながら、いかにしてこの優れた、不可思議な智慧を、愛欲に盲いた、無知なる衆生に説くことができようかと思案する。

(2)そのとき、ブラフマー神(梵天)やシャクラ神(帝釈天)等が現れ、ブッダに合掌して転法輪を請う。

(3)法を説いたとしても、愚かなひとびとは、それを捨て去り、かえって悪い世界に陥ってしまうのであるから、何も語らないのが一番よい。いまこそ、私は平安なる涅槃に入るべきなのだ、とブッダ

は考える。

(4)しかしながらまた、過去仏たちの巧みな方便を思い浮かべたブッダは、「私もまた、仏のさとりを三種に分けて説こう」と考えなおす。

(5)このとき、十方の仏が姿を現して、我々も最高の境地をさとったのだが、無知なひとびとは「汝らは仏になれるであろう」と語っても信じないであろうから、三種に分かって説いたのである、と言って、ブッダの考えに賛同する。

(6)諸仏と同様に、法の教示を決意したブッダは、ヴァーラーナシーに向かい、そこで五比丘に対し、初転法輪(最初の説法)をなす。

(7)以来、法の輪が転じて、この世に、涅槃、阿羅漢、法、僧伽ということばが現れた。

(8)あるとき、これまで巧みな方便による法を聴いてきた、仏の息子(菩薩)たちが、最高のさとりを求めてブッダのもとに近づき、合掌したままでいた。

(9)そして、その瞬間にブッダは、「最高の法を説くべき時である。そのためにこそ私はこの世に生まれてきたのであって、その最高のさとりを私は説こう」と考えるに至った[14]。

以上の説明は、ブッダの成道(1)、説法の躊躇(1)(3)、梵天等の勧請(2)、転法輪(6)(7)という仏伝に即して、三乗が方便であり一乗が真実であることを巧みに表現している。

ところで、最高のさとり(一仏乗)が説かれる時点については、「方便品」の偈頌は明言していないのであるが、これについては、「化城喩品」に次のような言及がある。

比丘たちよ、如来が、みずから完全な涅槃に入る時期を見定め、集まった会衆が清浄で、信解の心がかたく、空の教えを理解し、禅定に努め、偉大な禅定を保っていることを知るとき、そのときに、

比丘たちよ、如来は「いまが時である」と知って、すべての菩薩とすべての声聞を集めて、そののちに次のような意義を説き聞かせるのである。「比丘たちよ、この世には、乗であれ、涅槃であれ、いかなる第二のものも存在しない。ましてや、第三のものについてはいうまでもない」と。[15]

このように『法華経』は、みずからの説時をブッダ入滅の前に設定する。[16]これによって、方便としての三乗が〈転法輪〉において説示され、その後、入滅の時期を知ったブッダが、〈入滅前〉に真実としての一乗法を説くに至ったという、仏伝中のエポックに合わせた同経の説時が示され、ここに、教判としての一乗思想の「巧みな」構成は、完成をみるのである。[17]

二　菩薩乗(仏乗)と一仏乗

ところで、『法華経』の一乗思想といえば、古来その解釈、とりわけ「譬喩品」の「火宅」の喩えに説かれるのが、三車であるのか、あるいは四車であるのかという問題をめぐって、三車家と四車家という対立した見解があった。[18]すなわち、同品にいう、羊車(声聞乗)、鹿車(辟支仏乗＝独覚乗)、牛車(菩薩乗、大乗)[19]という三種の車における牛車と、いわゆる大白牛車(一仏乗)とが同一であるかどうかという対立である。同一であれば三車家に、異なるとすれば四車家的な解釈となる。

このテーマは、中国仏教において、いずれも漢訳本にもとづいて議論を沸かせたものであるが、そのポイントは、巧みな方便によって三乗として説かれた中の第一の菩薩乗(仏乗)と、一仏乗とは等しいのかどうかという問題である。ここでは、あくまでも本稿に課せられた主題と領域を念頭に置いて、『法華経』のサンスクリット本をもとに検討した場合に、いかなる解答が求められるのか、そしてまた、な

にゆえ三車家あるいは四車家といった両様の解釈が生まれたのかという点も併せて考えてみよう。

ところで、この問題との関係で、実は、もう一つ吟味を必要とする問題がある。それは、『法華経』のいう三乗方便の内実の問題である。同経の場合、三乗の内容を明示する箇所はさほど多くなく、たとえば「方便品」にはその内容を示すくだりはない。「譬喩品」以降の例でいえば、三乗の内容を、声聞乗、独覚乗、および菩薩乗とするのが通例で、「譬喩品」の三車火宅の喩えなどには、菩薩乗に代わって大乗を置く例も見られる。[20] ここで問題になるのは、はたして同経が三乗方便という場合に、その三乗は文字どおり小乗(声聞乗・独覚乗)と大乗(菩薩乗)の両者を含むものであるのか。あるいはまた、三乗中の筆頭に菩薩乗を置きはするものの、一乗思想が実際の批判対象とするのは、説一切有部をはじめとする伝統部派による三乗区別観、[21] いい換えれば、声聞と独覚はそもそも仏と同じ無上正等覚を望むことはできず、したがって声聞と独覚と仏に関わる三種の教説(乗)もそれぞれ別異であるという発想そのものであるのかという問題である。

前者の解釈に立てば、三乗中の筆頭に置かれた菩薩乗ないしは大乗というのは、『法華経』以前の大乗をさすことになり、一乗真実・三乗方便という中に、「三乗経の立場の菩薩乗」ないしは「二乗の作仏を認めない大乗」[22]に対する批判が併せて意図されていることになる。したがってまた、同経の一仏乗思想は「声聞、独覚、菩薩という三乗の存在、大・小乗の対立という現実の仏教界の混乱の中にあって、真の仏教とは何かという問題提起に対する法華者団の解答を示したもの」[23]として位置づけられることにもなる。

この解釈はかなり興味深いもので、単に『法華経』の一乗思想の理解に関わるばかりでなく、初期大乗仏教の形成過程を探るうえでも今後の論議がまたれるものといえる。ここでは、『法華経』の内と外

に照らして、この解釈に予想されるいくつかの問題点を考えてみよう。まず第一に問題になるのは、同経には、声聞と独覚に対する批判に加えて、その返す刀で菩薩批判をなしたり、あるいはまた、初期の大乗経典の教説を念頭に置いて菩薩乗なり大乗に直接批判を与えているくだりは見られないという点である。[24] シャーリプトゥラをはじめとする声聞の弟子に対する授記こそが菩薩(乗)批判になる[25]というのも根拠としてはいささか頼りないし、声聞への授記についていえば、これはそのまま〈一仏乗〉の思想を理解させる格好のサンプルとして配置されたものと受け取るのが自然であろう。

さらにまた大乗と『法華経』の関係についていえば、いうまでもなく同経は、みずからを初期大乗を代表する経典の一つと自覚している。それゆえ先にみたように、三車火宅の喩えを出した「譬喩品」は、その結論として「如来もまた、先に、巧みな方便によって三乗を説いておいて、後に、ただ大乗によって(mahāyānenaiva)衆生たちを完全な涅槃に入らしめるのである」と述べ、一乗、仏乗が、そのまま「大乗」に置換されることを明示している。

次にまた、もしも『法華経』が、小乗(声聞乗、独覚乗)と大乗(菩薩乗)の対立を越え、両者をアウフヘーベンした位置に自らを設定するのであるとすれば、巧みな構成をもつ同経が、仏伝に重ねて説時を示す「方便品」や「化城喩品」の中で、そのような小乗→大乗→一仏乗という説時のステップを反映させていないというのも、やはり不自然の感は否めない。仏伝を説く場面ばかりでなく、同経において、巧みな方便によって説かれるとされるのは、一括して三乗(あるいは、後述の「化城喩品」の例のように、ごく稀に二乗)なのであって、初めに声聞乗と独覚乗の二乗、そしてその後に大乗(菩薩乗)が方便として説かれる、というような説時のステップを示した説明は全くみられない。

また第三に、真実においては小乗と大乗との両者の対立は越えられる、という視点は「三乗経の立場

の菩薩乗」の代表とされる『八千頌般若経』にも見られるのであって、ひとり『法華経』の立場であるわけではない。同経は解空第一の誉れ高い仏弟子スブーティ(須菩提)の弁をもって、

このようにシャーリプトゥラ長老よ、真実の立場、永遠性の立場からすれば、その菩薩(広義の求道者)というもの(dharma)が認識されないのであるから、どうしてあなたには、「かれは声聞乗による者(śrāvakayānika)である。かれは独覚乗による者である。かれは大乗による者である」というような考えが浮かぶのですか。(26)

と語らせている。このように、『法華経』が一仏乗という立場から三乗の区別観を斥けるのに対して、空性という究極の真理においては三乗の区別そのものが根拠を失うとみるのが般若経典の立場である。しかしながら、三乗の内訳と、真実においてこれら三乗の差異は解消されるとみる点で、両者は共通している。

以上のような問題を考えあわせると、『法華経』にいう三乗方便が、名実ともに小乗と大乗(菩薩乗)の二乗を含意しており、大乗と小乗の対立を越えた位置に自ら一仏乗として位置づけていた、とみる解釈は、たしかに興味深い視点ではあるものの、その判定については今後の論議に委ねられる部分が大きいものと思われる。

声聞乗、独覚乗、そして仏乗という三種の教理に対する「三乗」という呼称は、もともと説一切有部をはじめとする北伝の部派によって採用されるもので(27)、初期の大乗諸経典は、このような伝統的な三乗観を援用しながら、その中の仏乗の位置に、あえて「菩薩乗」さらには「大乗」の語を重ねることによって(28)、自らの存立基盤をアピールしたものといえる。『小品般若経』以降に定着する「大乗」という自称は(29)、明らかに伝統部派の教理を声聞乗ないしは独覚乗と見なして相対化し、その二乗、すなわち「小

乗」に対する批判意識を前面に出すことになる。

『法華経』もまた、用語としてはこのような声聞乗、独覚乗、そして菩薩乗という大乗流の三乗を概ね採用し、そのうえで独自の小乗批判を試みたものと考えられる。それが「大乗」に代わる「一乗」教判という構想で、声聞乗、独覚乗を「小乗」としてストレートに非難する形式はとらない。そうではなく、声聞乗、独覚乗、そしてゴータマ・ブッダにのみ関わる仏乗という三乗の区別そのものが実は巧みな方便によるもので、本来ブッダには、声聞も独覚もみな自らと同じ無上正等覚を得させること以外に意図はない、という点を強調する。その際に、シャーリプトゥラをはじめとする声聞の仏弟子に対する授記が、一乗真実の例証として重要な役割を担うことになる。かくしてブッダの教説は、本来ただ一仏乗なのであり、『法華経』をはじめとする大乗の諸経典はそのことを明示し、同時にその一仏乗の教理を闡明したのである、という構成をもつわけである。

このように考えると、三車家・四車家の解釈問題は、『法華経』が、他の初期の大乗経典と同様に、三乗中の筆頭に仏乗でなく「菩薩乗」あるいは「大乗」を置いていることの意味と、三乗中の筆頭であるその菩薩乗(旧来の仏乗)と一仏乗とが等しいのかどうかという二つの問題の検討を要求するものであることがわかる。ここではまず後者のテーマから検討してみよう。

三車家的な解釈に立てば、諸仏に差異を考えるのが適さないように、仏に関する、あるいは仏を目的とする教説に質的な違いを見いだすことは誤りであることになる。したがって、二乗方便説が立てられる。たしかに『法華経』においても、たとえば「化城喩品」には、「比丘たちよ、尊敬に値する、正しい悟りを得た如来もまた、衆生たちを休息させるために、大いなる巧みな方便によって、途中に、二種の涅槃の境地を説きあかすのである。すなわち、声聞の境地と、独覚の境地とである」[30]。「偉大な聖仙た

ちが三種の乗を説いたのは、指導者たちの巧みな方便である。実に、一つの乗だけがあるのであって、第二のものは存在しない。しかしながら、〔衆生たちを〕休息させるために、二乗を説いたのである」(第一〇六偈)と、三乗ではなく、二乗が方便として説かれたという説明もみられ、これらは三車家の有力な根拠の一つと目されている。

それでは、『法華経』において一仏乗は、実際に三乗中の仏乗(『法華経』のいう菩薩乗)に等しいと理解されていたのであろうか。前節でみたように、真実としての一仏乗と巧みな方便によって説かれた三乗という、「方便品」に代表される同経の一乗思想の構造からしても、一仏乗を、三乗中の相対化された仏乗に等しいと理解するのは多少無理があるといえないであろうか。ここではいくつかの角度から再考してみよう。

まず、両者を形式的にみた場合、三乗中の仏乗は、声聞乗と独覚乗とに相対する仏乗で、声聞の弟子と独覚を対象とすることのない、仏のみに関する教説である。これに対して、一仏乗は、すべての衆生を対象とする、声聞乗や独覚乗を包摂した、第二、第三のない絶対的な教説に当たるという相違がある。『法華経』の立場でいえば、前者のような相対的な仏乗は、巧みな方便によって説かれた三乗中の仏乗であって、真実としての一仏乗とはもとより意味合いが異なるということになる。同経においては、先にみたように、方便としての三乗、そしてその背後に意図された真実としての一仏乗という構図が、まず基礎にある。

次にまた、経典成立の史的経緯と、三乗および一乗という発想が出る歴史的な経過を考えた場合には、まず、伝統教説(アーガマ、阿含)を保持する、説一切有部をはじめとする各部派の教理が先行し、その中で、種姓と菩提に関する三種の区別意識と表裏になった形で、三乗という教説区分が自覚されること

になる。その後、紀元後一〇〇―一五〇年頃に[31]、「方便品」を中心とする『妙法華』の梵文原典が成立。その中で、三乗方便・一乗真実という教判を意図するテーマが描かれ、これによって、一仏乗を闡明する同経の意義が強調されることになる。このような時間的なステップに照らした場合にも、三乗中の仏乗が先行し、「後に、ただ大乗によって、衆生たちを完全な涅槃に入らしめる」ために、一仏乗を説く『法華経』が成立したという次第が裏づけられる。

したがってこの問題とも関連して、第三にクローズアップされるのは、仏乗と一仏乗との思想内容の相違である。三乗中の仏乗は、大乗の諸経論においては、しばしば菩薩乗ないし大乗の語によって置換されるのであるが、本来その内実は、部派によって考えられていた、十力や四無畏等の諸徳性をもつと形容された、生身のブッダに関する教説である。これに対して、大乗の諸経典の規定する一仏乗は、経典によっても微妙な異なりを見せるのであるが、いずれも大乗的な仏身観を前提にしたものといえる。『勝鬘経』では、「法身の証得をもって完結するのが一乗である[32]」と明言されることになり、『法華経』の一乗思想はまた、「寿量品」において本地が明かされる久遠実成の仏を前提とし、その久遠の仏が伽耶成道のブッダとしてこの世に現れ、入滅を前にして真実である一仏乗、すなわち「白蓮のような正しい法」を説いた、という構成をもつものである。しかもその一乗法は、三乗中の仏乗が声聞や独覚を排除していたのとは異なり、すべての衆生を完全な涅槃に導くものであるという。

以上のように、『法華経』の説く一仏乗は、部派仏教によって理解されていた声聞乗、独覚乗、および仏乗という三乗中の仏乗とは一線を画すものとして意味づけられていたといえる。このような視点からは、明らかに四車家的な解釈が導かれることになる。ただし、先に見たように、同経の中にも三車説に連なるような用語例および説明のあることも見逃すことはできない。とりわけ、『法華経』をはじめ

大乗の諸経典が、しばしば三乗中の仏乗をあえて菩薩乗、ないし大乗に置き換えている点は、ある種の教判上の意図を感じさせずにおかない。

大乗ないし菩薩乗を三乗中の仏乗に重ね合わせることによって期待される効果とは、伝統教説との接点を強調し、仏説としての連続性をアピールすることであるといえよう。これは、三乗中の仏乗にこそ大乗の教説が表明されていることをうったえ、これによって、大乗は伝統教説とは関わりをもたない非仏説である、といった批判をかわす効果でもある。

その場合にはまた、同時に、大乗(菩薩乗)と小乗(声聞乗・独覚乗)という対立を鮮明にする狙いが果たされることにもなるわけである。これは本来、一乗というよりは、むしろ「大乗」対「小乗」という形での教判思想の意図であるというべきではあるが、三乗中の仏乗を菩薩乗、あるいは大乗と呼ぶ『法華経』もまた、一面においてこのような「大乗」教判の意図をそのまま摂取しているものと考えられる。

このような教判上の意図からすれば、車の数はむしろ三種でなければならず、我々は三車家的な理解の意味をここに見いだすことができる。しかしながら、「方便品」を中心とする『法華経』の主流となる一乗思想は、前述のように、三乗中の仏乗(『法華経』にいう菩薩乗)とは一線を画された一仏乗にあると見るべきで、この意味では、同経は三乗を方便とする四車説をベースにしながらも、主として教判上の意図から、ときに二乗方便の三車説を織り込んだ構成をとっているとみて、まず大過ないであろう(33)。

このように考えると、火宅を脱した三人の子に対して、父親である長者が「白い牛」にひかれた大きな車(大白牛車)を等しく与えた、というのはかなり象徴的である。羊車、鹿車、牛車の三種の車を示した長者が、実際にわが子に与えたのは、他ならぬ牛車であったが、牛は牛でも白牛であったという点である。白い牛の車(一仏乗)も牛の車(菩薩乗＝大乗＝仏乗)に異なりはしないのであるが、しかしながら、

「白い」と限定された牛でなければならなかったのである。

三　唯識・中観両学派の一乗論争

以上のように、『法華経』は三乗方便・一乗真実という教判思想をたくみな構成のもとに宣揚した。この思想によれば、一仏乗という教説は、慢心を捨てて、ひたむきに仏の智慧を求めるすべての者に開かれているという。したがって「譬喩品」の表現をもっていえば、

〔如来は〕特定の人のために、それぞれに完全な涅槃を説くことはない。これらすべてのひとびとを、如来の偉大な、完全なる涅槃によって、涅槃に導くのである。(34)

ということになる。

しかしながら、はたして一仏乗は例外なくすべての人を対象にするのであろうか。『法華経』においても、「方便品」では、ブッダによる一乗思想の表明を前にして、五千人の高慢(増上慢)の衆生が席を退いており、それを見たブッダは、かれらを会衆の中の汚れであるとして、黙ったまま、その退出を許している。また同品は、

比丘あるいは比丘尼の誰であれ、阿羅漢であるとみずから称し、無上正等覚に対する誓願をもたずに、「私は仏の乗り物(仏乗)には縁がないのだ」と言ったり、「私の身体の最後の完全な涅槃というのは、この程度のものだ」と言ったりしたとすれば、シャーリプトゥラよ、かれを高慢の者と知らなければならない。

と述べ、つづいてその理由を、

それはなぜかといえば、シャーリプトゥラよ、煩悩の尽きた阿羅漢で、如来の面前において、この教えを聞いて信じないということは道理に合わず、あり得ないことであるからである。[35]

と説明している。

このように『法華経』自身も、一乗法がすべてのひとびとに開かれたもので、本質的に一乗法をおいて仏説はないとしても、その聞き手、ないし乗り手の側に、やはり事実として、受けとめ方に差異のあることを認めている。同経によれば、阿羅漢に至りうる真正の声聞であれば、かならず一仏乗を信解し、無上正等覚を得ることになるという。またこのような弟子は、すべからく仏の子(buddhaputra)であり、菩薩に他ならないともいわれる。[36] これに対して、一乗法を聞かず、理解しようとしない高慢の声聞や独覚は、声聞でも独覚でもなく、「譬喩品」偈頌部において仏は、シャーリプトゥラに対して、このような者は、死んだのちに阿鼻地獄に墜ちるとまで断じたうえで、決してこのような輩に一乗法を語ってはならない、と口を極めている。[37]

三乗区分説に対抗する形で、一仏乗を宣揚した『法華経』であるが、その受け手の姿勢に関しては、かなり手厳しいものがある。同経における一乗思想は、一見きわめて包容力があり、楽観的にすぎるのではと思わせる反面、その受け手に対する現実認識は、恐ろしいほどにクールである。一つの限りなく広大な乗り物(一仏乗)と、乗り手の対応における事実としての差異。我々は、このような両面を見据えた形ではじめて、教判としての『法華経』の一乗思想が成り立っていることもまた、見逃すことはできないのである。

『法華経』の一乗思想にみられるこのような性格をもとに、一乗説の意義に対する批判的な解明に積極的に取り組んだのは、主に唯識系の論師たちであった。『大乗荘厳経論』の「述求品」には、乗(yāna)

および一乗の意義に関する七種の解説がなされており、ヴァスヴァンドゥ(世親)はその結論として、

このように、あれこれの経において、あれこれの意図(密意 abhipraya)をもって一乗性が〔説かれている〕と知られなければならないのであるが、しかしながら、三乗が存在しないのではない。[38]

と述べ、意図をもって(＝方便によって)説かれたのは、三乗ではなく、むしろ一仏乗の方であるという。

さらにまた、スティラマティ(安慧)によれば、「教説には二種の部類がある。すなわち未了義(意味や目的が十分に示されておらず、入門的なもの)の経典と了義の経典とである。この中で、「乗は一つである」との説明は、衆生のために意図をもって説かれたのであるから、未了義といわれる。他方、乗は三つであると説かれたのは了義である」[39]といい、『法華経』に代表される一乗思想は、その裏に意図をはらんだ未了義の教説であると断言する。これは、すでに見た一乗真実・三乗方便という『法華経』の一乗思想に対比すれば、驚くべき発言ではある。

このような唯識派の論師による一乗思想の理解は、はたして誤解、あるいは意図的に歪められたものといえるのであろうか。それとも、かれら自らが主張するように、声聞の弟子の中には、慈悲心に欠け、もとより無上正等覚への道から締め出されている者(決定の声聞)と、仏や菩薩のリードにより、大乗の法に入って成仏しうる者(不決定の声聞)との間に、厳然とした差異があると考えるのが適当なのであろうか。カマラシーラが、後に『中観明論』において問題視したのもまさにこの点であり、いわゆる唯識派の三乗真実説(ないし三乗区分説)と中観派による一乗真実説との対立点がここにある。

先にもふれたように、この両者の論議においてまず見逃せないのは、いずれも「乗」を単なる教説の意味合いに限定するのではなく、むしろ、一乗なり三乗の教説に関わる乗り手、すなわち修行者の種姓(素質)あるいは智慧という、主体の側に属する、広義の理解力そのものの意味において捉えている点で

ある。

乗(yāna)が種姓を意味するというのは、それによって進み行く手だてが「乗」である(yānti tena yānam)[40]との語義解釈を基に、スティラマティによれば、「この種姓は、菩提心を生じさせ、菩薩行を行じて仏にならせるのであるから、「種姓」が「乗」と名づけられるのである」と説明される。[41]ここでスティラマティのいう種姓は、その内容から、菩薩の種姓(bodhisattva-gotra)を指しているといえるが、唯識派の立場では、声聞と独覚と菩薩はそれぞれ別異の種姓をもつという。したがって、声聞や独覚として種姓が確定している者は、菩薩道を行じて仏になるというコースを辿ることが、もとより不可能であることになる。

これに対して、たとえ目下は声聞、独覚、あるいは菩薩の道を歩んでいたとしても、後に他の種姓をもつ者に縁して別のコースに入ることのできる者は、不定種姓(aniyata-gotraka)と言われる。唯識派の五姓各別説は、この他に、三乗いずれの種姓ももたない無種姓を加えて五種の種姓に弁別するのであるが、その基礎にあるのは、種姓としての三種の乗をあくまでも区別する考えである。

カマラシーラは、乗り手である修行者の素質を区別するこのような三乗区別観に反論し、一乗真実説の論証を『中観明論』の最終テーマに置いている。[42]かれによれば、ひとびとの行動や意欲、さらにはそれらを支える信解が人それぞれで無数にあるという事実は、論敵である唯識派のいうように種姓が三種であるということの論拠になるのではなく、それはまさしく、種姓もまた無数にあって、しかもそれらは確定的なものではない、ということを推論させる。それゆえカマラシーラは、「種姓の区別が確定していないのであるから、どうしてこれにもとづいて、三つの乗が確定したものとして証明されるであろうか」という。[43]

そのうえで彼は、「「乗」というのは、真実に対する知を本質とする、涅槃の城に導く道を言うのである」[44]と意味づけたのち、

> 法と人の無我という真実を現証する智慧こそが涅槃を獲得させる正しい道であって、他のものはそうではない。それゆえ乗はただ一つであると言われるのである。[45]

と結論づけている。

このように、カマラシーラの理解によれば、人と法との二無我、すなわち、行為ないしは修行の主体者と、世界を構成するもろもろのダルマとが単独の実体性をもって存在することはないという真実を知る智慧、これがそのまま「乗」の意味内容となる。涅槃の城に導く道というのは、内容的には、同著者の『修習次第』にいう「修習(bhāvanā)」に相当するわけであるが、それは真実に対する智慧を本質としている。それゆえ、「至福(である涅槃)の城に入ることになるのは、事物は残らず空であるという修習のみである」[46]という結論的な言明が導かれ、このような修習に努めるすべての者に、涅槃への道は開かれることになる。

このように、カマラシーラの一乗説によれば、乗はただ一つであるという『法華経』の一句は、乗を教説ではなく、修行主体に属する「智慧」と解した場合でも文字どおりに適用されるという。したがって、「私はただ一つの乗に関してもろもろの衆生に法を説く。すなわち、それは仏乗である」という「方便品」の説く一仏乗も、人と法の二無我を知る智慧そのものに等しく、またそのような智慧を本質とする修習がこれに相当することになる。

おわりに——中観派内部の一乗理解

これまでに『法華経』の一乗思想の解釈をめぐって、三車家・四車家という、経典の意図をめぐる論議を再検討し、そのうえで、三乗真実かあるいは一乗真実かという修行者のさとりの素質に関する後代の、とりわけ唯識派と中観派に代表される見解の相違を考察した。この両者の見解については、ハリバドラ(七三〇—七九五年頃)が、「聖者アサンガ(無著)とその見解にしたがう種々の〔乗の〕教義を説く論者(nānā[yāna]-naya-vādin)」および「聖者ナーガールジュナ(龍樹)とその見解にしたがう一乗の教義を説く論者(ekayāna-naya-vādin)たち」(『現観荘厳明』)、という二種の呼称によって概括している。(47)

これら二つの名称は、たしかに唯識派と中観派とにおける、主要な見解相違の一つを端的に示すものといえる。唯識派の立場からみれば、声聞ないし独覚に決定的に浸りきった者には、もはや大乗の教説をもってしても法無我を理解させることはできず、したがって菩薩の道に誘引するすべは全くないことになる。教説の受け手である修行者(声聞)の素質と姿勢については、前述のように、『法華経』自身がすでに厳しい現実認識を示しており、この点では、同経の中に唯識派の種姓区分説に連なる発想をみることも不可能とはいえまい。またこの、受け手の素質を種分ける唯識派の思考の中には、修行者の理解力に対する冷徹で、率直な現場認識をみるのであるが、それとともに、はなから大乗を無視する伝統部派への、いささか屈折した感のある自負と対抗心を読みとることもできるであろうか。

これに対して、ナーガールジュナおよびその見解にしたがう者は一乗の教義を説くと言われる。この呼称はいわゆる中観派ないし、中観思想を奉じ展開する諸論師をさすと考えられるが、(48)必ずしも問題が

ないわけではない。まず第一に、たしかにカマラシーラも唯識派による種姓区分説を批判し、最終的に『法華経』の一乗説を修道の観点からも擁護するのであるが、初期の般若経典やナーガールジュナの空思想の立場からいえば、三乗区分説はむろんのこと、一乗真実かあるいは三乗真実かという相対的な論議そのものの足場が問われることになる。

第二節でみたように、『八千頌般若経』によれば、真実の立場からは、そもそも修行者それ自体が捉えられないのであるから、それが声聞乗による者(śrāvakayānika)や、独覚乗や大乗による者といった三種のありかたをもつことはあり得ないという。また同じように、空性一味の立場から「不一不異」の縁起法を語るナーガールジュナにとっても、三乗に対立する一乗の教説であるとか、あるいはまた修行主体の側に、ある種の実体的な智慧なり素質なりを容認した一乗思想は斥けられることになる。むろんナーガールジュナが、「空性は大乗においては「不生」と、ほかでは「滅」と〔説かれる〕」(『宝行王正論』Ⅳ八六[49])と語る場合のこの〈空性〉を指示する教説については、一面では、『法華経』の一乗説と同様に、第二、第三のない唯一の仏説、すなわち一乗に相当するということも許されはするであろう[50]。しかしながらこの場合でも、上の引用箇所のすぐ後に、

> 如来が意図(密意)をもって説かれたことを理解するのは容易ではない。それゆえ、一乗やら三乗やらと説かれたことは捨て置いて、自らを護らなければならない。(同論Ⅳ八八[51])

とナーガールジュナが述べるくだりを無視することはできない。

次にまた、中観派を一乗の教義を説く論者であると見なすことには別の問題がある。それは、同じように中観派を自認する論師たちの中にあっても、声聞と独覚による法無我理解の可能性については微妙な見解の相違がある、という事実である[52]。チャンドラキールティ(六〇〇―六五〇年頃)は、その『根本

中論註』および『入中論』のなかで、バー(ヴァ)ヴィヴェーカ(四九〇―五七〇年頃)が、声聞と独覚には空性を理解することがなく、かれらはただ人無我のみを知るにすぎないと述べているくだり[53]を批判し、バー(ヴァ)ヴィヴェーカを「尊師〔ナーガールジュナ〕の見解にしたがっていない」として糾弾する[54]。

チャンドラキールティによれば、まず教説に関していえば、法無我は大乗のみならずすでに小乗の教説にも説かれている。しかしながら「声聞乗では法無我は簡略に述べられているにすぎない」のであって、これに対して「大乗の教説は単に法無我を説くばかりでない。それでは何がかといえば、菩薩の地と、智慧の完成(般若波羅蜜)と、誓願と、大悲等と、廻向と、二資糧と、不可思議なる法性も〔説かれるの〕である[55]」という。

またこれと平行してチャンドラキールティは、『十地経』およびナーガールジュナの『宝行王正論』等を援用しながら、声聞と独覚もまた諸法の無自性(＝法無我)を見ることができるという。かれによれば、菩薩が声聞と独覚を越えるのは、菩提心をおこした時点であるともいえるが、それはまだ自らの智慧によって考察した結果とはいえない。実質的には、自らの智慧を生ずることになる菩薩の第七「遠行」地の段階ではじめて声聞と独覚を越えることになる、というのがチャンドラキールティの理解である[56]。それゆえかれ自身は、「一乗において三乗が説かれるのは意図(密意)をもってにほかならない[57]」と明言し、教説と修道の両面から、一乗真実説の立場をとるのである。

以上のように、一乗と三乗をめぐる論争は、教判としての一乗思想から修行者の素質(種姓)の問題へと焦点が移行するにしたがって、大乗仏教の内部において熱のこもった論議を展開することとなった。ここではその経緯のごくアウトラインを示しながら、いくつかの中心的な問題を再検討したわけである

が、唯識派の三乗真実説についていえば、その意図と背景を探る中から、とりわけ同派における種姓論の問題が興味あるテーマの一つになるであろう。

これに対して中観派の場合には、極端にいえば、二真理(二諦)説を前提にするだけに、勝義レヴェルの空性は認めるものの、世俗理解は千差万別といった事態が生じかねない。その典型が、中観帰謬派、経量中観(自立)派、および瑜伽行中観派といった学派内の思想的な振幅の大きさであろう。同じことは、一乗と三乗をめぐるバー(ヴァ)ヴィヴェーカとチャンドラキールティとの理解の相違にも見られたのであるが、それだけに今後は、中観派イコール一乗家という図式的な理解を離れて、中観派の論師それぞれに照明をあてた各論が求められるものと考えられる。(58)

略　号

Saddh-p.: Saddharmapuṇḍarika(Bibliotheca Buddhica X), H. Kern and B. Nanjo ed., St.-Pétersbourg 1908–1912, repr. Tokyo 1977.

Aṣṭ-pr.: Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā(Buddhist Sanskrit Texts No. 4), P. L. Vaidya ed., Darbhanga 1960.

Mah-s.: Mahāyānasūtrālaṃkāra, S. Lévi ed., Paris 1907.

(1) J. Gonda, "'Ways' in Indian Religions", Studies of Esoteric Buddhism and Tantrism, Koyasan 1965, pp. 59–61.

(2) D. Seyfort Ruegg, La théorie du tathāgatagarbha et du gotra, Paris 1969, p. 178, n. 1; 藤田宏達「一乗と三乗」『法華思想』平楽寺書店、一九六九年、三五二—三六一、三九二—三九三頁、K. Fujita, "One Vehicle or Three?", Journal of Indian Philosophy, Vol. 3, Nos. 1/2, 1975, pp. 82–89, 108–109.

(3) 藤田宏達「三乗の成立について——辟支仏起源考」『印度学仏教学研究』第五巻第二号、一九六七年、九一—一〇〇頁、R. Kloppenborg, The Paccekabuddha: a Buddhist Ascetic, Leiden 1974; K. R. Norman,

"The Pratyeka-buddha in Buddhism and Jainism", Buddhist Studies Ancient and Modern (Collected papers on South Asia No. 4), London 1983, pp. 92–106.

(4) 高崎直道「GOTRABHŪ と GOTRABHŪMI」『金倉博士古稀記念　印度学仏教学論集』平楽寺書店、一九六六年、三一三—三三六頁、同『如来蔵思想の形成』春秋社、一九七四年、七五一—七五四頁。

(5) 大正九、八上、cf. Saddh-p. p. 46, l. 11.

(6) Saddh-p. p. 40, l. 13.

(7) Saddh-p. p. 40, ll. 13–15. なお、『法華経』の成立史に関する近代の諸研究については、望月良晃「法華経の成立史」『講座大乗仏教 4　法華思想』春秋社、一九八三年、四七—七八頁、勝呂信静「法華経の成立に対する私見——二十七品同時成立説の提唱」『法華文化研究』第一二号、一九八六年、一—七六頁、久保継成『法華経菩薩思想の基礎』春秋社、一九八七年、一一—二一頁等参照。

(8) Saddh-p. p. 21, l. 1.

(9) Saddh-p. p. 65, ll. 3–7. 田賀龍彦『授記思想の源流と展開』平楽寺書店、一九七四年、一九八—二一六頁。

(10) Saddh-p. p. 186, l. 12–p. 187, l. 1.

(11) 大正九、七中、cf. Saddh-p. p. 43, ll. 7–8.

(12) Saddh-p. p. 82, ll. 6–10.

(13) 横超慧日「法華経と仏伝——特に説時論を中心として」『印度学仏教学研究』第一一巻第一号、一九六三年、一〇—一九頁、藤田「一乗と三乗」三五五—三五六頁。

(14) Saddh-p. p. 54, l. 13–p. 57, l. 6.

(15) Saddh-p. p. 186, l. 8–p. 187, l. 1.

(16) 一乗法の説時をブッダの入滅時であると明言するこの箇所は、「化城の喩え」の導入文に当たるが、二乗方便的な叙述を残す化城喩とともに、後代の付加によるものとみなす見解もある。苅谷定彦「法華経化城喩について——一乗と三乗をめぐって」『印度学仏教学研究』第一八巻第一号、一九六九年、一五九—一六三頁、同『法華経一仏乗の思想』東方出版、一九八三年、三五九—三六八頁。

(17) 『法華経』の一乗思想と如来蔵・仏性思想との関連については、D. Seyfort Ruegg, La théorie du tathāga-

tagarbha et du gotra, pp. 177-178；平川彰「法華経における「一乗」の意味」『法華経の成立と展開』平楽寺書店、一九七〇年、五六五―六〇一頁、高崎『如来蔵思想の形成』四二七―四四五頁等参照。

(18) 三車家・四車家に関する、『法華経』の注釈者および近代の諸学者による解釈の異同については、稲荷日宣『法華経一乗思想の研究』山喜房仏書林、一九七五年、九五―一二九頁、野村耀昌「一仏乗の思想」『講座大乗仏教4 法華思想』一三九―一六五頁等参照。

(19) (山)羊車、鹿車、および牛車の順序については、サンスクリット諸写本、漢訳、チベット語訳の間に多少の異同がある。稲荷『法華経一乗思想の研究』三六三頁参照。

(20) Saddh-p. p. 81, l. 4. なお同品には、声聞乗、独覚乗、菩薩乗(bodhisattvayāna)として三乗を列挙する箇所もあるが(p. 79, l. 6)、そこでの『妙法華』の対応訳語は、菩薩乗に代わって、「仏乗」とある(cf.『正法華』―菩薩之道)。これについては、三車家的な解釈に従って羅什が本文を変更したとみる解釈(苅谷「法華経化城喩について」一六三頁)と、『妙法華』の依拠する写本がむしろ古形を保っており、その例証の一つとみる解釈(稲荷『法華経一乗思想の研究』三九一―三九五頁)とがある。

(21) 横超慧日「法華経総説」『法華思想』三二―三五、四三、五五頁、藤田「一乗と三乗」三八八―三八九頁。

(22) 平川彰「大乗仏教における法華経の位置」『講座大乗仏教4 法華思想』四頁。

(23) 苅谷『法華経一仏乗の思想』五七頁。

(24) 藤田「一乗と三乗」三九四―三九五頁、稲荷『法華経一乗思想の研究』三六八頁。

(25) 苅谷『法華経一仏乗の思想』一三一頁。

(26) Asṭ-pr. p. 159, ll. 15-17.

(27) 西義雄「小乗論における三乗思想――特に仏乗論に就いて」『東洋大学紀要』第五輯、一九五三年、一三―三五頁、平川彰「地の思想の発達と三乗共通の十地」『印度学仏教学研究』第一三巻第二号、一九六五年、二九二頁、同『初期大乗仏教の研究』春秋社、一九六八年、一七六―一七八頁、藤田「一乗と三乗」三六七―三七〇頁。

(28) 稲荷日宣「三乗の組織について」『印度学仏教学研究』第六巻第二号、一九五八年、一三四―一三六頁、同「中間系の三乗の形態整理について」『印度学仏教学研究』第八巻第一号、一九六〇年、三一五―三一八

頁、同『法華経一乗思想の研究』二〇六―二一五頁、藤田「一乗と三乗」三九一―三九二頁、静谷正雄『初期大乗仏教の成立過程』百華苑、一九七四年、二七〇、二八六―二九八頁。

(29) 平川『初期大乗仏教の研究』六〇―六四頁、静谷『初期大乗仏教の成立過程』二八六―二九八頁。

(30) Saddh-p. p. 189, ll. 4-6.

(31) 平川彰「大乗仏教の成立と法華経の関係」『法華経の文化と基礎』平楽寺書店、一九八二年、一四―一五頁。

(32) 西蔵大蔵経、北京版、No. 760(48), Hi 274b6.

(33) 『法華経』以後のインド仏教においては、二乗方便、二乗廻心の一乗説が一般的となり、小乗に対する大乗の教理、ならびに声聞と独覚に対する菩薩の優位性がより強調されることになる。高崎『如来蔵思想の形成』二七〇―二七一、四四二頁、苅谷『法華経一仏乗の思想』三六九―三八七頁参照。

(34) Saddh-p. p. 81, l. 13-p. 82, l. 1.

(35) Saddh-p. p. 43, ll. 11-15.

(36) 平川「法華経における「一乗」の意味」五七九―五八一頁、高崎『如来蔵思想の形成』四三〇―四四二頁。

(37) Saddh-p. p. 93, l. 7-p. 97, l. 6.

(38) Mah-s. p. 68, l. 27-p. 69, l. 1. なお、同論における一乗・三乗説については、松本史朗「唯識派の一乗思想について――一乗思想の研究(II)」『駒沢大学仏教学部論集』第一三号、一九八二年、三一二―二九〇(1)―(23)頁参照。

(39) 西蔵大蔵経、北京版、No. 5531, Mi 217a4-5.

(40) Mah-s. p. 68, l. 21.

(41) 西蔵大蔵経、北京版、Mi 218a8.

(42) 長尾雅人「一乗・三乗の論議をめぐって」『塚本博士頌寿記念　仏教史学論集』同記念会、一九六一年、五三二―五四五頁、松本史朗「Madhyamakāloka の一乗思想――一乗思想の研究(1)」『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第一四号、一九八二年、三〇一―二五五(1)―(47)頁。

(43) 西蔵大蔵経、北京版、No. 5287, Sa 266a5-6.

(44) Ibid., Sa 273a3.
(45) Ibid., Sa 273a8–b1.
(46) Ibid., Sa 274b–275a1.
(47) Abhisamayālaṃkārālokā Prajñāpāramitāvyākhyā, U. Wogihara ed., Toyo Bunko, 1932, repr. Sankibo-busshorin, 1973, p. 134, ll. 4–5, 23；長尾「一乗・三乗の論議をめぐって」五三三頁、Seyfort Ruegg, La théorie du tathāgatagarbha et du gotra, pp. 189–195. なお、nānāyānanaya の用例は The Gaṇḍavyūha Sūtra, D. T. Suzuki and H. Izumi ed., Kyoto 1949, p. 79, l. 20；p. 324, l. 18；p. 425, l. 2 にも見られる。
(48) 「中観思想」という場合、広義には、ナーガールジュナ(一五〇—二五〇年頃)の『中論』を中心とする諸論書に基づく、中の思想(madhyamaka-darśana)を指し、狭義には、バー(ヴァ)ヴィヴェーカ(四九〇—五七〇年頃)以降に自覚された「中観派」という学派の思想(Mādhyamika-darśana)をいう。前者の場合、厳密には、空思想に平行して、中思想と呼ぶのがより適切といえる。斎藤明「〈初期〉中観派とブッダパーリタ」『仏教学』第二四号、一九八八年、二九—五一頁参照。
(49) M. Hahn, Nāgārjuna's Ratnāvalī, Vol. 1 (Indica et Tibetica 1), 1982, p. 126, ll. 1–2.
(50) ナーガールジュナに帰せられる『無譬讃』(Nirupamyastava)には、「主よ、法界は、無区別であるから乗の区別はありません。〔ただし〕衆生を悟入させるために、あなたは三種の乗を説かれました」(第二一偈)と、三乗方便説を出すが、法界には一乗のみあるという肯定的な表現は直接みられない(G. Tucci, "Two Hymns of the Catuḥ-stava of Nāgārjuna", Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1932, p. 320, ll. 1–2)。
(51) M. Hahn, Nāgārjuna's Ratnāvalī, p. 126, ll. 9–12.
(52) 長尾雅人『西蔵仏教研究』岩波書店、一九五四年、三五〇—三五一頁、光川豊芸「人法二無我に対する清弁と月称の見解」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』第一集、一九六二年、一三二—一三五頁、小川一乗「所知障に関するノート」『三蔵集』第四輯、大東出版社、一九七八年、斎藤明「ICang skya 宗義書における経量行中観自立派の章について」『日本西蔵学会会報』第二七号、一九八一年、一〇頁、川崎信定「バヴィヤの『中観心論』にみられる「一切智」説(一)」『仏教学』第二四号、一九八八年、九—一六頁。

(53) 西藏大藏經, 北京版, No. 5253, Tsha 228b7–229a3, 230b1–2.

(54) Mūlamadhyamakakārikās(Mādhyamikasūtras)de Nāgārjuna avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti(Bibliotheca Buddhica IV), L. de la Vallée Poussin ed., St.-Pétersbourg 1903–1913, repr. Tokyo 1977, p. 351, l. 15–p. 353, l. 2.

(55) Madhyamakāvatāra par Candrakīrti(Bibliotheca Buddhica IX), L. de la Vallée Poussin ed., St-Pétersbourg 1907–1912, repr. Tokyo 1977, p. 22, l. 15–p. 23, l. 11.

(56) Ibid., p. 19, l. 2–p. 21, l. 14.

(57) Ibid., p. 399, ll. 10–11.

(58) D. Seyfort Ruegg, The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India(A History of Indian Literature, Vol. VII, Fasc. 1), Wiesbaden 1981, p. 95, n. 308.

6 世界・存在・認識

1 人間と世界

櫻部 建

はじめに

本講座第八巻『インド仏教1』(二〇二頁以下)に、『阿含』の基本教説としてアビダルマ論師らによって受け取られたところがどのようなものであるかを述べて、左のように記した。

すべては縁起している。原因に縁って結果として起こっている。もろもろの因によって作りなされた(saṃskṛta)もの、すなわち有為、である。凡そ有為なるものは、そのゆえに、それ自体独立して自足的に存在することはできない。それをそうあらしめているもろもろの因に依存してのみありえているのだからである。それは因・果の関係の上に、時間の流れの中に、流動し変遷している無常な存在である(二〇二頁)。

そのようにすべては時とともに変転隆替して止まぬ常なきものである。人はそれをそうと正しく知らずいわれなくその上に恒常を欲求し期待するが、期待はついに破れざるを得ない。そこに無常なるすべてが不安穏であり、苦と感受されねばならぬゆえんがある。かくて、生存の内容をなすすべては苦であ

る(二〇二、二〇三頁)。

ここにすべてというのは、この世に生きる者(その個々をsattva「有情」または「衆生」といい、それを総称してloka, jagat「世間」という)の生存を構成するところの内・外のあらゆるもの、すなわち、有情の心身とその環境のいっさい、を意味する。それらすべてが、ただ因果関係的にのみ存在し得る、時の流れの上に流動して止むことのないあり方をもったものなのであり(二〇五頁)、それらによって構成される生存(bhava「有」)は、また、有情にとってそれ自体、苦なのである。苦なる生存と別にどこかに苦ならざる、安楽な生存があるというのでなく、有情の生のいとなみそのものがすなわち苦である。しかもそれは、一つの生涯を死すれば次の生涯に生まれ出でるのであり、生まれから死へ死から生まれへと経めぐって尽きること難い流動(saṃsāra「生死」、「輪廻」、「流転」)である。無常変転にして苦なる「生死」は、それゆえに厭うべきもの、出で離るべきものであり、これに対して、その生死の止滅すなわち「涅槃」のかわらぬ静けさこそが真に求むべきものである(二一〇頁)。

「有」すなわち「生死」が、そのまま、有情の生の総体としての「世間」である。そこには生死輪転の苦を生きる個々の有情のさまざまな生きざまが見られるが、そのような世間の生存の種々相は何によって生ずるのか。個々の有情自身の善悪の行為(「業」)がそれを結果する。では「業」はいかにしてそうした苦の生存をもたらす能を有するか。「業」は「煩悩」なくしては「有」を、「世間」を、「輪廻」を、引き起こす能がない。もろもろの「煩悩」こそは「有」のもとである(二一〇、二一一頁)。

かくて、「世間」とは「有」そのものにほかならず、すなわち惑(煩悩)・業・苦の輪転としての有情のさまざまな生存態の総称であるが、その世間が、有情の生存する場としての「器世間」(容器としての世間、の意)と、その中に生存する種々な有情の形体すなわち「有情世間」と、に分けて論じられるこ

とがある。前者としては、中心に聳える高山スメール(「須弥山」)とその周辺に拡がる四洲とを主要部分とした世界(それを仮に「須弥世界」と呼ぶことにしよう)の構造と、そのような世界を無数に含む広大な空間(「三千大千世界」)すなわち全宇宙と、それぞれの世界が長大な周期をもって生成と消滅を繰り返す過程と、を内容とする一つの宇宙観が語られ、後者としては、三界と五(六)趣と四生とに要約される有情の生態の種々相が語られる(二一二頁)。

以上、既説を摘要再録したが、凡そインド仏教における〝人間と世界〟に関する諸観念はすべて、まず第一には、そして基本的には、右の考え方にその基礎を置いている、といってよい。

一　器世間

「器世間」についてもう少し詳しく述べてみよう。「器世間」ということばは仏教の初期から使われていたのでないし、須弥世界の観念も初めから確立していたわけではなく時を追って次第に発達していったもののようである。それは元来仏教独自の考えに発したのではなく、古代インド人の抱いたさまざまな宇宙観の一つが仏教に投影され、やがて仏教的な色合いを加えて独自な展開をしていったものである。

仏教宇宙観の性格は(1)創造主を考えない、(2)世界は生滅を周期的に繰り返すとする、という二点にその特徴が見られるように思う。(1)仏教は創造主としての神の観念をもたないから、宇宙創造神話のごときものを有しない。世界の生成はさまざまな有情の「業」がそれらの共通の結果として生んだ所(「共業所感」)だとする。また、(2)そうして生成された世界は、しばらくの間持続してやがて消滅の過程に向い、

消滅しおわったあとはしばらく空無の期間を置いてやがて再び生成の過程に向う、とする。宇宙空間には十億個もの須弥世界(「三千大千世界」あるいは「三千世界」というときの三千とは千の三乗の意)が散在しており、そのそれぞれが右の生成・持続・消滅・空無の四過程(「生(しょう)・住・壊(え)・空」の四劫)を十二億年あまりの周期で繰り返している、とされるのであるから、一年あまりに一度の割合で、広大な宇宙空間のどこかで一個の須弥世界が生まれ、どこかで一個の須弥世界が消え去ってゆく、と考えられていることになる。

須弥世界の中央に聳え立つスメール(またはメール「迷盧」)山は同心円(より正確には、同心方形)状の七重の海と山によって囲まれ、さらにその外側に広漠たる塩海が拡がる。塩海中には、スメールから見て東西南北の方角にそれぞれ一個、大陸といってよいほどの巨大な島(すなわち「四洲」)が浮かぶ。その一つ、南方に在って頂点を南に向けた三角形状の島がジャンブー島(「南贍部洲(なんせんぶしゅう)」「閻浮提(えんぶだい)」)で、そこがわれわれの住む所である。ジャンブー島の北部は山岳地帯で、九つの黒い山が横わり、それを過ぎてさらに北へ進むと〝雪の山(ヒマヴァット)〟があり、そのかなたには〝香りに酔う山〟がある。雪の山と香りに酔う山との間に〝炎熱の苦しみのない池〟があり、そこからガンジス・インダスなど四大河が流れ出て南部の平原地帯を潤おす。池は縦横四〇〇キロ、その水は冷たく、澄み、軽やかで、甘く、身にふれて快く、臭気なく、飲んで腹をこわさず、喉を傷めない(「八功徳(はっくどく)水」)。衆人にぬきんでた能力のある者でなければこの池に近づけない、という。ジャンブー島が古代インド人の頭脳に映じたインドの国土そのものなることは瞭然であろう。

大塩海の外周をなすのがチャクラヴァーダ(「鉄囲山」)と呼ばれる外輪山で、これが須弥世界の外縁である。

スメールは東西南北の四面がそれぞれ銀・水晶・エメラルド・金から成り(ジャンブー島から仰ぐ空の青いのはスメール南面のエメラルドが光を反射するから、とされる)、中腹がくびれて砂時計のようで、そのくびれた部分の周囲を太陽と月が廻る。スメールの山頂は一辺が六〇万キロほどの正方形の平面となっており、そこは「三十三天」の住処である。

世界の生成は、広く虚しい空間に、有情の業の力がはたらき出すことによって、微風が吹きそめ、やがてその風が次第に密度を増してついに広大な円盤状の〝大気の層〟(「風輪」)に造りあげられることに始まる。次いで、大気の層の中心部に、やはり業力のはたらきによって、雲が凝集し、大雨となって降り濺(そそ)ぎ、それが〝水の層〟(「水輪」)を形成する。水の層の上部は風に吹き曝されて次第に凝固しついに〝黄金の層〟(「金輪(こん)」)を成すが、その最上部がすなわち大地である。そこにやがて九山八海四洲が生じ、それによって自然世界の形成が終了すると、次にそこに生命の発生が始まる。まず天界から、やがて地表・地下に及び、全世界が有情に満たされるに至って、この自然界・生物界生成の過程は完結する。虚しい空間に微風が吹き起こってよりここに至るまでに二〇「中劫(アンタル・カルパ)」の時を経る、という(一中劫は、ある計算によると、一六〇〇万年に近い)。かくて完成された須弥世界は次の二〇中劫の間持続し、それが終るとこんどは消滅の過程に入ることになる。生成の場合と逆に地下から地表・天界へと生物の死滅が進行し、続いて山河大地の崩壊からついに全世界が空無に帰するまでに、同じく二〇中劫を経る。そして、すべてが空無に帰したままで経過する次の期間もまた二〇中劫に亘るから、須弥世界は都合八〇中劫(約十二億年と計算される)を周期としてその生滅を繰り返すわけである。

二　有情世間

有情を六種の境涯(「六趣」「六道」)に分類する。地獄・餓鬼・畜生・阿修羅(アスラ、略して「修羅」)・人・天である。時には阿修羅を除いて五趣(五道)と数えることもある。前三を悪しき境涯(「三悪趣」「三悪道」)とし、天を(時には、人・天を)よい境涯(「善趣」)とする。天は天界に、人と畜生とは地表に、餓鬼・地獄は地下に生きるのが本来である。

天界は単一の境でなく、下から上まで二〇あまりの層をなして重なっており、そのそれぞれに住む天趣の有情には優劣が分かれる。例えば、スメールの中腹より上には四天王(「持国天」「増長天」「広目天」「多聞天」)らが居り、スメールの頂きには「三十三天」(その王が「帝釈天」すなわちインドラ神)が居るが、これらは天界として最下層に属するし、空中高くかかる天界の中層には「大梵天王」(単に「梵天」ともいう。すなわちブラフマー神)らの居る梵天界などがあるし、さらに天界の最上層には「有頂天」(「有」の頂上なる天、の意)がある、というごとくである。天界の有情を「天」という(その住む場所としての天界も「天」と呼ばれるから、それと区別するために「天衆」「天人」「天女」などともいう)。それは人間よりもすぐれた存在であるから〝神〟と理解されてもよかろうが、けっして全知全能でなく、永遠の存在でなく、宇宙あるいは人間の支配者でもない。人間よりも、まして地獄・餓鬼・畜生よりも、遥かに優った環境にあり遥かに勝れた資質を具えてはいるけれども、ついに衰老を免れず(いわゆる「天人の五衰」がそれ)、その心は煩悩を脱しきっていない。「天」(〝神〟)もやはり生死輪廻を繰り返すまよいの有情の一種にすぎない。したがって天界もまた、たとえ有頂天といえども、パラダイ

スでなく、永遠の至福の世界でなく、やはり無常で因果に縛せられている境にほかならない。

地表の世界にあっては、「人」は陸に、「畜生」は陸に(獣など)、空に(鳥など)、あるいは水中に(魚など)居る。地下の浅い所が「餓鬼」の本住処であり、地下遥か深い所には「地獄」がある。天界のごとく地獄もまた、単一な境でなく、八熱地獄・八寒地獄などとしてさまざまに説き分けられている。

阿修羅は一種の鬼類でしばしば天、ことに三十三天、と戦闘をこととするとされる。その住処は特定しがたい。なお、この他にも鬼神の類で、時に仏法の守護者として、時に人を悩害する存在として、時に仏陀の教化の対象として、仏典にしばしば登場するものにヤクシャ(「夜叉」「薬叉」)・ナーガ(「竜」)・ガンダルヴァ(「乾闥婆」「尋香」)・キンナラ(「緊那羅」「人非人」)・マホーラガ(「摩睺羅伽」)・ラークシャサ(「羅刹」)などがある。

三界とは欲界・色界・無色界をいう。欲界は肉体をもって生きる生物の本能的欲望が旺盛な領域、色界は本能的欲望がそれほど旺盛でない肉体的生の領域、無色界は肉体的生を離脱したいわば純粋に精神的な生の領域、といったらよいであろう。人趣以下はすべて欲界に属し、天趣はその下層が欲界に、中層が色界に、上層が無色界に属する、とされる。しかし、三界の観念は、単に空間的に生存の領域を分かつだけのものではなくて、実は三昧(さんまい)の実践の体験と結びついて成立しているものであることを知る要がある。すなわち欲界は散心(三昧に入っていない、散り乱れる心)の領域、色界は四禅(「四静慮(じょうりょ)」)すなわち初禅・第二禅・第三禅・第四禅)の、無色界は四無色定(むしきじょう)(「空無辺処定」「識無辺処定」「無所有処定」「非想非非想処定」)の領域であるが、いまはその解説に立入らない。

四生とは、有情が輪廻して生死を重ね、いろいろな境涯に生まれ出る、その生まれ方の種類を分けたのであり、胎生・卵生・湿生・化生をいう。湿生とは湿気から生まれるもの、の意。化生は、別により

どころなしに忽然と生まれ出るもの、の意である。人趣は胎生、畜生趣は胎・卵あるいは湿生、餓鬼趣は胎生あるいは化生、天趣と地獄趣は化生であるとされる。

器世間の場合と同じく、有情世間の種々相を成す諸観念もまた、もともと仏教独自の考えに発したものは稀で、多くが古代インドの神話や伝承に由来するものなることは、本講座の「インド思想」諸巻との対照に俟つまでもなく、容易に想察されるところであろう。それらはしかし、仏教内においてしばしば本来の性格を変じて、おのずから一つの仏教的自然観の中に融け入っていったのである。

三　出世間

「有情」という観念の中心が、事実、人間にあることはいうまでもない。しかし人間を、人間そのものとしてよりもむしろ有情の中の一類として、語ろうとするところに、輪廻の中にあるまよいの存在として人間を見る仏教の人間観があらわれているといえるであろう(もっとも、sattva はまよいの生を生きるものを指すのが普通であるが、時には広く仏・菩薩をも意味して用いられることもある)。

「衆生」という訳語は総称的に〝あらゆる生類〟〝おおくの生きもの〟の意味にとったのであろう(「群生(ぐんじょう)」という訳もある)が、「有情」(あるいは「含識」)はそれを〝心をもつもの〟と理解した興味深い意訳である。人間だけでなくすべての生類が心をもつのである(「非情」という語も用いられるが、それは人間以外の動物を指すのでなく、草木・山河・大地などを指す)。

人間は六(五)趣の有情の中で、もちろん三悪趣よりまさった境涯であるが、天趣よりは劣るから、輪廻の領域にあってその中ほどに位する。人間は〝万物の霊長〟ではない。しかし、仏教の本義として厭

うべきものである生死を捨離して、涅槃に向う道に進むのに、人間の境涯は実は最も適切である。この人生の苦難はかえって人間をして世を厭い道を求めさとりに赴かしめるよすがとなるが、苦難少ない天界や北倶盧洲(ウッタラ・クル。四洲の一。スメールの北方に位置する)の有情はその世界の楽におぼれて道を求めることを忘れ、三悪趣に堕した有情はあまりに激しい苦に逼られて道を求める余裕がないし聖者に遭ってその導きを受ける機縁もない、という。仏は、そのさとりに至る以前、菩薩としての最後の生を兜率天(欲界に属する天の一つ)から下降して人趣に受け、そこで人間として正覚を成ずる(さとりを開く)のを常道とする。人間の生こそは輪廻の境を超出して涅槃に転入するための跳躍台である。

人の世は輪廻的生存であり、それが実に輪廻を超えるためにこそ真に意義ありとすれば、凡そ仏典の中に人間の生を謳歌する文言が見られないのは当然である。そこにはむしろ生の享受に対する厭倦や否認が色濃くあらわれている。一例として、初期の韻文経典(『スッタ・ニパータ』『ダンマ・パダ』)から、人体を不浄として厭い嫌悪する見方を示す句を挙げてみよう。人の身体は、美であるどころか「骨と筋にて繋ぎ合わせ皮と肉とを塗りつけ、表皮をかぶせた」ものに過ぎず「身の九つの孔よりは常時汚物が流れ出る」のに「愚者はこういう身を美しいものと考える」が、いったん「死んで横たわれば、やがて膨れあがり青黒くなり」ついには「野外に遺棄され」て他の動物に「啄われ啄まれる」ことになる。結局、身は「粉飾された形骸」にほかならず、実は「痛苦のあつまり、四元素(地・水・火・風)によって仮に造り成されたもの」「病いの巣窟」である。「美々しく飾られた王者の車もついに朽ちるごとく、身体もまた必ず老いに至る。されど、よき人の法はけっして老いに至ることがない」から宜しくそれを求むべきである、という。

このような生のあり方の否認、人生を専ら苦と見る見方、はおのずから世俗生活からの離脱、出家生

活への希求、に連なる。若き日の釈迦牟尼(釈尊)の上にそういう心の動き行きがあったとして、『阿含』の中の古い伝記的経典は左のように述べる。

何ゆえに私は、私自身、生まれ老い病み死ぬ性質のものであり、悲しみありけがれある性質のものでありながら、同様に生まれ老い病み死ぬ性質のものを求め、同様に悲しみありけがれある性質のものを求めているのか。私自身、生まれ老い病み死ぬ性質のものであり、悲しみありけがれある性質のものであるなら、そのような性質のものの中にわざわいあるのを知って、そのような性質のない、無上の、静寂な涅槃を求めねばならないではないか、と私は思った。

在家の暮しは狭苦しく塵にまみれているが、出家の暮しは広々と自由である。家庭に在っては、まったく完全でまったく清浄な、螺鈿のように光り輝く浄らかな道を修めることは困難である。さあ、髪と髯を剃り、黄褐色に染めた衣をつけ、家を出て家なき生活に入ろう。こういう思いが私に起こった。私はやがて、まだ若く髪は漆黒で幸福と血気に満ち人生の春にある身ながら、不同意な父母が泣き悲しんだにも拘らず、家を出て家なき生活に入った。

青春の誇り、健康の誇り、生の誇りを空しいものとして捨棄し、断然家庭を離れて「出世間」への道を辿るのが、釈迦牟尼自身の執ったところとされている。少くとも『阿含』に見る限り、このように世俗を離れ、禁欲と自制の生活による身の清浄と三昧の修練および理智の明澄がもたらす心の安穏とを具えるよう努めて、輪廻よりの解脱を目指す出家者こそが、仏教の本道を歩む者であった。これに対して、一方、そのような出家僧団の人々の修行生活を支える役目を担った在家者(通常の社会人)は「ほとけを信頼し、きよい智恵をもって心の静めにつとめ、この世においては死後善趣に赴くべき道を実践し、来世に天界に生まれては欲するままに楽しみを得る」者であると説かれている。ここに「善趣に赴くべき

道」といわれるのは施により、あるいは施・戒により、あるいは施・戒・修によって、功徳を積みその結果として天に生まれる道である。施とはおのれの所有物を出家の修行者などに施与すること、戒とは五戒(常に(1)殺生(2)盗み(3)正当でない淫事(4)虚言(5)飲酒の五を避けるように心がける)・八斎戒(特につつしむべき日には上記の(1)(2)(4)(5)のほか、(3)すべての性行為(6)午後の食事(7)身を飾ること(8)ぜいたくな寝床を用いることの八を避けるよう心がける)を保つこと、修とは修禅、すなわち心を静める三昧の行の実修、をいう。これらの実践によって功徳を積んで「天に生まれる」ことを目指すのは、世間すなわち輪廻的生存を超脱して涅槃に入ることを目指すのと、明らかに別である。後者が惑・業・苦の因果の輪転を超え離れようとするのに対して、前者は施・戒などの善業を因として天に生まれるという楽果を獲ようとするのだからである。では両者はいったいどのような関係にあるのか。ここでわれわれは、仏教が「業」の因果の意味をいかに見るかという問題に立ち帰ってみなければならない。

四　「業」の世界

そもそも「業」の因果の上に成り立つ世界、すなわち輪廻の世界、とは何か。既説(本講座第八巻二一三頁以下)のごとく、それは古代インド人の思索が見いだした人間の平常的生の世界の光景なのである。平常の人間(「凡夫」)は善悪の行為の世界に住む。かれらは善悪的存在であり、その人間という善悪的存在を支える柱が「業」の因果の原則によってうち立てられているのである。善行が行われたときは、そこに、好ましい報いがいつか必然に与えられることになる。悪行が行われたときは、そこに、好ましからぬ報いがいつか必然に与えられることになる。もしそうでなかったら善・悪の意味が成り立たない。

「何人も他人に向ってその善・悪を判定しえない」し、全知全能の神がどこかにいて人の善・悪を審判してくれるわけでもないからである。好ましい、あるいは好ましからぬ、報いを得るといっても、また、それを与える神とか運命とかがどこかに存在するわけではないから、それは、因である「業」とその果である応報とのあいだの原則として必然にそうなると言うほかはない。「業」は必然に報われる。これがまず一つの原則である。

次に、その報いはまた厳格に個人的である、というもう一つの原則がある。「業」の問題は道徳的生を生きるわれ一人の問題である。一個の行為的主体の問題である。他者のなした善行の好ましい結果をおのれが享受することも、おのれのなした悪行の好ましからぬ結果を他者に転嫁することもできない。「罪を犯したのはお前である。罰せられるのはお前だ」。いわゆる〝自業自得〟である(したがって「親の因果が子に報う」などということは、もとより、あり得ない)。

業の報いの必然性と自業自得性と。この二原則があって、はじめて善・悪はその根柢を得る。凡夫の平常的生は、それによって道徳的根拠を与えられる。この業—輪廻の世界の中にある限り、有情(その場合かれは「凡夫」と呼ばれる)は、つとめて善行をなして善趣に赴くようにすべきものであり、つとめて悪行を避けて悪趣に堕せぬようにすべきものである。

仏教はわれわれが現に生きている平常的生を、すなわち業—輪廻の世界を、あるべき姿と是認するものではない。輪廻の境は真実には苦の世界でありそれを超脱することこそが、すなわち業の因果の拘束を打破することこそが、仏教の目指すところであった。しかし、この平常的生の世界、業—輪廻の世界、を人間の真にそうあるべき様相とは認めないということと、善・悪の原理が平常的生の世界を貫いていると認めるということと、この二つは矛盾するものでない。善・悪の原理が平常的生の世界を貫いてい

ると認めるということと、輪廻する〝主体〟として「我」の存在を認めないということと、この二つも矛盾するものでない。初期の仏教は業―輪廻の世界を人間の究極的にあるべき様相と認めないし、輪廻の〝主体〟として「我」の存在を認めもしないけれども、平常的生の現実をひとまず許容し、善悪応報の原理がその生を貫いていなければならぬという道徳的要求を承認するのである。施・戒による生天の道が在家者のために説かれるのはその意味においてであり、その限りにおいてである。

釈迦牟尼は、初めて接する者に向って、しばしば、まず施・戒・生天を説き、次いでもろもろの欲の禍いを説いた、という。それによって相手の心が次第に成熟し道を学ぶことに対する障礙から離れたのを確かめた上で、かれは「諸仏の自ら明らかにした法」すなわち苦集滅道の四諦を説いてもろもろの「漏」(煩悩)より解脱せしめた、という。そういう仕方を初期の仏典では「段階的教説」と呼んでいる。施・戒によって生天を目指す(すなわち善業によって善趣を目指す)在家者の道を初歩の段階とし、そのような業―輪廻的な在り方を超えて涅槃を目指す出家者の道を究極の段階としていることは明らかである。

善業、善い行い、の中ですぐれたものとして仏典がしばしば挙げる十項目、すなわち「十善」(あるいは「十善業」「十善業道」)、についてここで触れておこう。それは伝統的な用語をもって示せば(1)殺生(2)偸盗(3)邪淫(4)妄語(5)両舌(6)悪口(7)綺語(8)貪欲(9)瞋恚(10)邪見を離れることである。(1)―(4)は上掲の「五戒」の前四に当る。(5)はAの所へ行ってある事を言いBの所へ行って別の事を言って人の間を裂く二枚舌を、(6)はきたないののしり言葉を、(7)はちゃらんぽらんの言辞を、(8)はむさぼり心を、(9)は憎しみの心を、(10)は因・果を認めない考え方を、それぞれ、離れることである。その中(1)―(3)は「身業」(身体で行う行為)、(4)―(7)は「口業」(または「語業」、ことばによる行為)、(8)―(10)は「意業」(心の行為)である。

なすべき事項を掲げて勧めるのでなく、なすべきでない事項を掲げて戒めていること、「業」を身・口・意の三に分かつこと、その三業の中で口業をいちばん多く数え挙げていることなどは、やはりインド的あるいは仏教的な考え方の特徴を示しているというべきであろうか。

五　「業」の原則の超越

ところで、業―輪廻の世界は業報の必然と自業自得とを二原則として成り立つが、仏典の記述は実はしばしばその原則を超越する考え方を示している。もし業報の必然が絶対の鉄則であるならば、いったん悪業をなした以上、のちにそれをいかに懺悔しようが、あるいはその悪に勝るほどの善をなそうが、先になした悪事そのものの報いがそれによって償われたり軽減されたりすることはあり得ない筈である。にも拘らず、懺悔と不再犯の誓いが悪業の消滅・超越（サマッティカンマ）をもたらすことを『阿含』は説く。また、資産家の娘イシダーシーは出家することによって前世に犯した罪業を滅ぼそうと願ったし、凶賊アングリマーラは仏陀の弟子になったことによって来世地獄に堕ちて長期受くべき苦難を軽減されこの世で市民たちから石つぶてを受けるだけに留まったのであるから、仏道に入るという本質的に善なる行為には悪業を償う力があると考えられているのである。「先に作った悪業をのちに善によって掩（おお）った人は、あたかも雲を離れた月のごとくこの世を照らす」とは『阿含』の中にいくたびか見いだされる詩句である。あるいはまた、慈・悲・喜・捨の思いをもつ心を限りなくおし拡げる三昧（「四無量」）の実修は、限りある所作である業をもはやその心に留まらせない、と説かれる所からすれば、かかる三昧にも業報を滅却するはたらきがあると認められているようである。

自業自得の原則も、時に、超越される。もし自業自得が絶対の鉄則であるならば、なされた善業の果報としての「功徳」(あるいは「福」「徳」「福徳」)はその業をなした人自身にこそ属するものであり、いかにしても他者がそれを受けることはない筈であるが、『阿含』の中には確かにそのことがあるのを示す記述が存する。それは、出家者、僧伽(僧団)、阿羅漢あるいは信心厚い優婆塞(在家の信者)などに衣食などを布施し、それによって得られた功徳を餓鬼などの悪趣に堕している亡者に廻し向ける(それを経は「施を向ける」と表現している)、といった場合である。このように「自業自得」の原則を超えて善業の功徳を他者に廻施し得るとする考え方が、やがて大乗仏教に至って「廻向」の観念として確立される。

「廻向」については、凡そ二つの意味が区別できるように思われる。第一は、自己の善根功徳を自己の菩提のために廻向することであり、第二は、自己の善根功徳を他の人の業苦をやわらげるために、あるいは他の人の菩提に資するために、廻向することである。

第一の場合は、自己から自己へということであり、先にいう「自業自得」の原則を超えるものではないけれども、そこでは、自らの善業という因によって自ら楽を受けるあるいは自ら善趣に生まれるという果を感ずるのが、あくまで世間の、有漏なる、輪廻の領域の中での事柄であったのに対して、ここでは、善根功徳を、世間を超えた(「出世間」の)、無漏なる菩提涅槃に廻向するのであるから、両者の間には明らかに別がある。そして、第二の場合は、自らの善根功徳を他者にふり向けるのであるから、これはまさしく「自業自得」の原則の超越に当る。大乗の菩薩が一切有情のためになす廻向はすなわちそれであり、菩薩の有情救済のはたらきの手だて(「方便」)の随一である。

業の定めが厳しい道徳律であることは、もとよりけっしてゆるがない。釈迦牟尼自身すら、おのれの

業報として、リューマチスを患ったり足先を傷つけられたりすることから逃れ得なかった。「空中にあろうが大海の中にあろうが山奥に隠れようが、凡そ世間のどこにも罪業から脱れておれる場所はない」。その業報の厳粛さが世間を道徳的に秩序立てるのであり、人はそれによって現世の苦難の忍受すべきを知りあやまたぬ未来の建設に向わしめられるのであるならば、業の原則はどこまでも厳しい揺るぎないものでなくてはならぬ。しかもその原則が超越されるというのであるから、そこに表わされているのは道徳を越えた宗教的欲求であるといえよう。逆説的な言い方になるが、業の原則は超ゆべからざるものであるからこそそれが超えられるところに意味がある。超越をもたらすのは懺悔、仏に対する帰依、施、三昧などの行為であり、それによって業の果報は転じて人の世を超え他趣に及ぶ。あるいは転じて業―輪廻の世界を超え出世間の領域にはたらく。

業報のはたらく場は、本来、生死輪転の世間であり、無常にして苦なるまよいの生存であった。人は、世間を出離してさとりに向うべきであり、それはすなわち業の因果を断ちゆく「道」の実践であった（人はそのとき「凡夫」でなく「聖者（しょうじゃ）」と呼ばれる）。これに対して、善業の功徳を菩提に資するという「廻向」の考え方は、業報を断つのでなくそれを転じてさとりの領域にはたらかしめるとするのである。ここには確かに見方の転換あるいは開展というべきものがある。

大乗仏教で生死即涅槃、煩悩即菩提というような思い切った言い方がされるのも、同様な転換的な考え方の延長線上にあるといえそうである。それは、真に正しい見方（「空」の智慧、「無分別智」）に転換すれば、生死と涅槃とは、煩悩と菩提とは、あい対立する二つのものでないのに、誤ってそのように見る立場に留っていてはならない、というものだからである。

六　世界を超えた世界——仏国

大乗経典に描かれている他方仏土、この世以外の他処に現に存在する仏の国、の観念と有情の世界との関連はどのように理解さるべきものであろうか。

凡そ仏のまします所、それがすなわち仏国であるとすれば、仏とは真理(「法」)に目覚めた存在すなわち〝覚者〟でありその「法」は時間・空間を貫いて普遍である以上、三世(過去世・現在世・未来世、すなわちあらゆる時)・十方(東西南北と東南・西南・東北・西北の四隅と上・下、すなわちあらゆる方角)に亘る時空の無限の拡がりの中に、仏は無数に存在する筈であり、仏国もまた無数に存在することになる。

仏国は浄土、浄らかな国土、である。何ゆえか。仏の心が浄いゆえである。仏のさとりは心の浄まりにほかならない。心浄らかな仏のましますところ、いずこであろうとそこは浄土である。『維摩経』には釈迦仏の説法を聞きながら聴衆の一人舎利弗が疑問を起こした話が見える。——わが師釈迦牟尼は心浄らかな仏である。その国土は浄らかである筈なのに、いま師の説法の行われているこの世界は、なぜこのように浄らかならぬものが多く目につくのか、と。梵天は舎利弗に説明する——そう見えるのは汝の心が浄らかでないからだ、と。それでもなお納得のゆかぬ舎利弗のために、釈迦仏が足の指で大地に触れると、たちまち眼前の世界は一転して浄らかな輝きに満ちたものとなった、と経は説いている。

仏国は浄土であるから、仏となろうという志を起こした菩薩の側からすれば、かれが自らの心を浄くすることはすなわち自らの国土を浄くすることになる。菩薩の修行は、その心の浄化であるとともに、

かれがそこに在るところの国土の浄化であり、それはまた、その中に存在するすべての有情の浄化である。菩薩は修行の完成によって正覚を成就して仏になるが、それはすなわちかれによる国土の浄化の完成であり、かれの浄土の出現である。

したがって、菩薩はその発心の時に当って、かれがやがて正覚を成就して仏になったあかつき、どのようにその国土は浄められるか、すなわちその浄土はどのようにすぐれた境として完成される(「荘厳」される)であろうかを、自らの誓願の内容として表明する。そして、そう誓い願ったごとくにすばらしい仏国をうち建てるために、その永い修行の過程の中で、数限りない功徳を積むべく善業に努めはげむ。永劫に亘る菩薩のこの積功累徳(功徳の積み重ね)の結果として、うるわしい浄土は顕現する。

菩薩がその理想を托してうち建てた仏国であるから、それはわれわれの置かれている現実の世界、汚濁と苦の娑婆、からすれば遠い思慕の国である。現前の此の穢土が厭離されるだけ、遠く彼方の浄土は欣求される。阿閦仏の妙喜国は遠く東方一千の仏土を過ぎた所にあり、阿弥陀仏の極楽国は遥か西方十万億土のかなたにある、とされる。しかしそれらがこの三千大千世界の外にあるのかどうか、経典は明らかに語らない。ただ仏国が三界に含まれないものであることは明言されている(『大智度論』巻三八、『無量寿経優婆提舎願生偈』)。地上に在るから色界でなく、欲無きゆえに欲界でなく、形や色があるから無色界でない、という。

有情は仏国に「生まれる」(upapadyate)。それは輪廻の世界にあって一つの生涯から他の生涯へ転生するというときの〝生まれる〟と同じ語で言われているから、中国仏教の註釈家がいうように「無生之生」では、必ずしも、ないらしい。阿弥陀仏の国に生まれる者はすべて化生する(『無量寿経』に「胎生」の語は見えるが、それは四生の一としての胎生の意味ではない)から、輪廻の世界にあって天界に

生まれ出る場合と類比される。阿閦仏の国には胎生する者もあるようである(そこでは女性は出産のとき身体が安らかで身の穢れもない、という)。

仏国には三悪趣はないから、有情として存在するのは人・天のみである。阿弥陀仏の国土にいる美声の鳥などは「化作」されたもので「罪報の生ずるところ」ではない、という。仏国の有情は容姿に美醜がないとか、出家の修行者はすべて一生補処(この一生の次の生には必ず仏となる、の意)であるとか、平等性が強調されている。

われわれは経典が描いている仏国の上に、一方では天界の観念の投影を見、一方では人間の翹望や思慕の情の具現を見るようである。

2 他界

藤田宏達

一 他界と彼岸——原始仏教

1 他界の観念

「他界」とは自己が属さない他の生存領域としての世界をさすが、原始仏教のパーリ聖典ではpara-loka；paro loko に当たり、漢訳阿含ではこれを「他世」(もしくは「彼世」)と訳すことが多い。パーリ語のpara はサンスクリット語と同じ形で、もとは √pṛ(……を越えてもたらす)に由来し、形容詞として「越えた」という意味から「他の」という意味で用いられる。また男性名詞としては「他人」を意味する。一方、lokaもサンスクリット語と同形で「世間」「世界」の意味で広く用いられる語であるが、これはあくまで有情の生存領域を中心として考えられており、場所としての世界はいわば有情の生存を構成する要素として従属的に見られている。lokaをしばしば「世人」「人々」の意で用いるのはこのためである。したがって、パーリ語(及びサンスクリット語)を通して見る限り、「他界」(もしくは「他世」)

は「他の」生存領域には違いないが、原義からすればむしろ「越えた」生存領域であるといってよい。それは、空間的にいえば「遥かに向うの」「遠く離れた」世界であり、時間的にいえば「遥か彼方の」「未来の」(稀に「過去の」)世界をさしている。それゆえ「他界」は現在のわれわれの生存領域である「此界」(「此世」ayaṃ loko; idhaloka)の単なる延長としてあるのではなく、此界を越えて次元を異にして存在する世界といわねばならない。(1)

パーリ仏教の初期注釈書によると、「他界」(paro loko)を定義して「人間界(manussaloka)を除いた一切の他の世界」(2)であるというが、他方「此界」と「他界」との区別を、自己の身体と他人の身体、自己の五蘊(＝色・受・想・行・識)と他人の五蘊、六内処(＝六根)と六外処(＝六境)、人間界と天界、欲界と色界無色界、欲界色界と無色界との区別で表わしている。(3)このような区別の仕方を見ると、「此界」と「他界」との相違を主として空間的に表象していることが知られる。自・他の身体や五蘊あるいは六内・外処の区別は別としても、人間界と天界との区別、あるいは欲・色・無色の三界の中の区別は、おそらく空間的な世界形態観を想定して考えられていたものであろう。原始経典には地居天(bhummā devā)や六欲天・色界天等の多数の諸天(神々)に言及しているが、それぞれについて必ずしも詳しく説いているわけではない。(4)これらの諸天が三界に配され、須弥山神話に基づいて地上ないし天上の神々として説かれるのは後の部派仏教になってからである。しかし、その先駆的観念は原始仏教時代に胚胎していたもので、諸天の住処は空間的に遥かに遠く離れた世界として表象されていたと見てよい。それは人間のふつうの能力では到達し得ない世界であり、その世界に到達するためには、たとえば目連(モッガッラーナ)のようにすぐれた神通力をもつか、もしくは天界の神々からの迎えの天車に載せていってもらうしか方法がない。(5)しかも、それは三十三天のように限られた天界であって、すべての天界につい

て可能というわけではない。

また、後の三界の体系において無色界に含められる神々(無色界天)については、本来「色」(いろかたち)のない、いわば精神のみの存在であるから、色界の神々の上に位置するというわけではなく、空間的・有形的に限定された住処を持たない。だから、欲界・色界を「此界」とすれば、無色界は「他界」に違いないけれども、それはもはや空間を越えた世界といわなければならない。

このように「他界」を空間的に位置づける場合、空間の概念を離れる面も出てくるので、「此界」との区別に明瞭でない点が残る。これに対して、時間的に見ると「他界」は一般に遥か彼方の未来として表象されるから、区別は明瞭である。それは、死によってこの世の「此界」とはっきり一線を画している。天界に到達しうるのは死によって人間界を離れた後に初めて可能となる。「此界」が「現世」(「今世」「この世」)であるのに対して、「他界」は「来世」(「後世」「あの世」「かの世」)であって、死が二つの世界を截然と分けているのである。原始経典には、たとえば「どのようにすれば、この世からあの世へ死去したのちに(asmā lokā paraṃ lokaṃ...pecca)、憂いがないのだろうか」[6]とか「この世からあの世に行った人を(asmā lokā paraṃ gataṃ)もろもろの福徳が迎え受ける」[7]というように、来世としての「他界」を現世に対比して用いる例が多い。このような意味の「他界」を時には parattha(来世に)という語[8]でもあらわしているが、これが para に由来する語(サンスクリット語 paratra に当たる)であることはいうまでもない。

2　来世としての他界

来世すなわち死後の世界としての「他界」の観念は、インドでは最古の『リグ・ヴェーダ』の時代か

らあった。死者は多く火葬に付され、その霊魂は煙と共に他界へ運ばれるが、それに固有の名称は与えられていないものの、この世で善業を行った者の趣く世界は、最高天にあり、不滅の光明がある楽園であって、死者の王ヤマが支配する王国であるという。そこで死者は再び完全な身体を得て、父母妻子に再会し、神々や祖霊と共に永遠の歓楽の生活を送ると考えられた。他方、悪行者の趣く世界としては、地下に何らかの暗黒の深淵があると考えられていたようだが、詳しい記述はない。したがって『リグ・ヴェーダ』に関する限り死後の世界はヤマの王国が中心となるが、しかしやがてこの楽園における歓楽は永遠に続くものではなく、そこで善業が尽きたとき再び死ぬのではないかという不安、すなわち「再死」(punarmṛtyu)に対する恐怖が強くなってきた。これはブラーフマナ時代になって明確に考えられるようになったもので、他界にさらに他界が想定されていったことを示している。悪行者の趣く世界についても『アタルヴァ・ヴェーダ』になると、「地獄界」への言及が認められ、さらにブラーフマナ文献においては因果応報の思想と相俟って地獄の観念が次第に形成されていくようになる。(9)

ブラーフマナで説く再死は他界の出来事であって、この世への再生を意味するものではなかったが、次のウパニシャッド時代になると、この世への再生を含む輪廻思想が成立した。輪廻思想の起源については異説があるが、それが明確に説かれるにいたったのが初期の古ウパニシャッドであるということにはほとんど異論がない。(10) それゆえ、仏教はその最初期から輪廻思想の基盤に立ち、死後の世界の問題に直面していた。仏教が成立した当時、一般に死後の世界に対する関心が強かったことは、いわゆる六十二見の異端説中に「未来」(aparanta)に関する浮説を四十四見もあげていることで知られる。(11)

仏教はこれらのいずれに対しても批判的立場をとった。このような立場は、当時一般に論議されていた形而上学的諸問題に対して沈黙を守る「無記」(avyākata)の教説においていっそうはっきりと示され

る。いわゆる「十難無記」(または「十四難無記」)には、如来が死後存在するか、存在しないか、存在し且つ存在しないか、存在するのでもなく存在しないのでもないか、という四句分別の問いに対する解答の拒否が含まれている。したがって、解脱・涅槃を求める者にとっては、死後の世界の有無については、本来関心を向けるべきものではなかった。

しかし、これは解脱への到達という仏教本来の立場から見たもので、まだ解脱の境地に達していない者にとっては事情は異なる。解脱への道に遠い一般の在家信者に対しては「次第説法」として布施を行い、戒を守るならば、死後天の世界に生まれるという、いわゆる施・戒・生天の三論が説かれており、死後の問題は在家信者の実践道において中心的意義を占めていた。来世の存在を認める見解は有漏ではあるけれども「正見」(sammādiṭṭhi)と見なす経説[12]もある。

しかも注意すべきは、このような来世に関する教説が出家修行者に対しても説かれていることである。それは、出家修行者の基本的実践法である禅定が死後生天説と結びつけられていることによく示されている。もとより禅定は現世の修行法であり、来世と直接のかかわりがないはずであるが、原始経典の遅れて成立した部分では、四禅・四無色定の一々について死後生天の果報を説くようになり、それぞれに天界を配する説が現われた[13]。先に触れた色界天・無色界天は、こうした禅定を修する者の死後到達する天界にほかならない。

このように、来世を認める考え方は、原始仏教において、在家・出家を通じて相当広い範囲で容認されていたことがわかる。事実、原始経典には来世にかかわる言及が非常に多く見出される。いわゆる善因楽果、悪因苦果を説く輪廻・業の思想への言及は枚挙にいとまがなく、来世における「善趣」(sugati)の天界と「悪趣」(duggati)の地獄とが常に対比して説かれるのである。

このうち善趣としての天界については、前述のように、原始経典において多くの神々が説かれている。それはインドの宗教史の上から見ると、ヴェーダの宗教から後のヒンドゥー教へ展開するほぼ中間の段階に位置していると見てよい。また、悪趣の代表である地獄についても、原始経典の古層の部分[14]よりかなり詳しい描写が説かれており、仏教が早くから当時のインド社会の通念としての地獄の観念を取り入れていたことが知られる。空間的に見れば、天界の大部分は地上ないし天上に、そして地獄は地下にあると説かれるが、そのような天界に生まれるのも、あるいは地獄に堕ちるのも、いずれも来世のこととせられるのである。

3 彼岸

以上のように、原始仏教においては来世としての他界が説かれているが、他方このような他界を越える思想も展開している。それは、漢訳で一般に「彼岸」と訳されている語によって示される。この語はパーリ語(及びサンスクリット語)で pāra といい、他界の「他」(para)と語源を同じくする語であるが、ふつう中性名詞として「反対側」「対岸」「彼岸」を意味する。それは「此岸」(apāra)に相対して用いられる場合がある点から見ると[15]、一種の他界であるには違いない。しかし、pāra は「涅槃」の同義語とせられ、「不死」(amata; amṛta)の意味をもつ語であるから、単なる「他界」ではなく、生死・輪廻を越えた世界である。『スッタニパータ』の最古層の章の一つは「彼岸に至る道の章」(Pārāyanavagga)と呼ばれているが[16]、それは「最上の道を修める人は、此岸より彼岸に赴くであろう(apārā pāraṃ gaccheyya)」という点から命名されたもので、「彼岸」は「此岸」を越えた究極の涅槃を意味している。『スッタニパータ』では、釈尊のように彼岸に到達した人(到彼岸者)をさして、「この世もあの世も望まない」

(nāsiṃsati lokam imaṃ parañ ca)[17]とか「塵垢を離れ、この世とあの世とを知って、生死を超越した者」(virajo ñatvā imaṃ paraṃ ca lokaṃ / jātimaraṇaṃ upātivatto)[18]ともいうが、これは「彼岸」が現世のみならず、来世をも越えた世界、生死を越えた境界であることを示している。してみると、「此岸」は単なる現世をさすのではなく、来世を含む生死・輪廻の迷いの世界をさしているといわねばならない。

来世としての「他界」のparaは、現世の此界とは次元を異にしたものとして「越えた」という意味があるが、「彼岸」のpāraに対比してみると、この次元の相違は問題にはならない。「他界」は時間的・空間的にどこまで向うに行っても、生死を繰り返す輪廻の世界にほかならない。地獄・餓鬼・畜生・人・天の五趣説の中でいえば、地獄・餓鬼・畜生の三悪趣と善趣の天は、人間と同じく輪廻の世界にあり、その意味で同質である。それらはたしかに人間界を「越えた」ものであるが、しかし生死という根元で連なっているのである。これに対して「彼岸」はこうした生死・輪廻を根元から断ち切ったものである。それは、「此界」「現世」ばかりでなく「他界」「来世」をも「越えた」世界である。paraとpāraとは言葉は類似しているが、思想的には大きく相違しているといわねばならない。

それではこのような彼岸の世界はどこで得られるのかといえば、それは「此界」において得られるというのが釈尊の基本的立場であった。原始経典の随処に「涅槃」(もしくは「般涅槃」)が現世において獲得されるべきものとして説かれている[19]。もとより、このように釈尊が彼岸を此界・現世に求めたのは、当時の思想界における解脱観と軌を一にしたものといってよい。すでに初期の古ウパニシャッドにおいて梵我一如思想に基づく現世の解脱が説かれており、ジャイナ教の古層聖典における「涅槃」等の用例を見ても、現世のものとして述べられている。またいわゆる六十二見の中には五種の「現在涅槃論」があげられている。仏教の涅槃の思想は、無我説を背景としているから、むろんこれらとは内容を異にし

ているが、しかし現世において不死なる彼岸に到達しうるという考え方そのものは共通しているのである。

しかしながら、こうして「彼岸」が現世に得られるとしても、それは生死の中で不生・不死を得るということであり、実際には極めて困難な道であった。釈尊の弟子たちの中では、この世で阿羅漢果と呼ばれる「彼岸」に到達することなく、生を終えねばならなかった者も多かったであろう。在家信者の立場のままで阿羅漢果を得ることは不可能であり、出家修行者の間でも生前に阿羅漢果に達することは決して容易ではなかったに違いない。このような人々はいったいどうなるのかといえば、原始経典では阿羅漢果としての「彼岸」は現世を越えて来世において到達されるとする。換言すれば、現世において「彼岸」に達することができなかったにしても、それに達するべく修行を行った効果は来世に引き継がれ、そこで彼岸への到達が約束されると説かれる。具体的にいえば、現世においていわゆる「四沙門果」の第一果である「預流」(sotāpanna；srota-āpanna「流れに入った者」)に進んだ者は、死後天界と人間界とを七度往来すれば阿羅漢のさとりに達し、第二果の「一来」(sakadāgāmin；sakṛdāgāmin「一度かえる者」)はその名が示すとおり天界と人間界とを一度だけ往復してさとりに達し、第三果の「不還」(anāgāmin「かえらない者」)もその名のごとく再びこの世に還らないで、天界において般涅槃する者とされる。つまり、前三果のものは、死後の期間の長短はあるにしても、いずれも来世において彼岸に達するとせられるのである。(20)

このように、彼岸を来世に求める考え方も、やはり当時の思想界の動向に対応している。前述のように、初期の古ウパニシャッドの解脱観では、現世において梵我一如の解脱を得ることが説かれるものの、他方死後、梵界への到達としての解脱が説かれている。またジャイナ教でも完全な解脱は身体の死をも

って達成されるという考え方にあった。仏教における解脱・涅槃が現世のそればかりでなく、来世にも及ぶとするのは、こうした思想界の流れにあるものと見てよい。これによれば、来世としての「他界」は「彼岸」ではないけれども、「彼岸」に到る道として大きな意味をもってくる。「他界」に行くことは「彼岸」に近づいて行くことにほかならぬからである。この意味で「他界」は「彼岸」と交錯し、それに包まれているということができるであろう。

二　他界と浄土——大乗仏教

1　他方世界としての浄土

原始仏教から部派仏教にかけて、過去・現在・未来の三世諸仏の思想が展開したが、その特色とするところは、これらの諸仏は決して同時に出現することなく、いわば間歇的に出世するということであった。したがって、現在仏としては一世界一仏の立場に立ち、釈尊以外の存在はこれを許さない。「一世界に二人の阿羅漢・正等覚者が前でもなく後でもなく(＝同時に)出現するであろうという、その道理はあり得ない」[21]という経説は、原始仏教・部派仏教を通じての鉄則なのである。

しかるに、大乗仏教になると、現に多くの菩薩が同時に菩提を求めて修行しつつあり、それぞれ菩薩行を完成して、同時に多数の仏の出現することが認められるので、現在に多数の仏国土が存在すると説く。その場合、経説のとおり一仏国土に二人の仏が同時に出現する道理はあり得ないから、諸仏の出現する国土は釈尊の娑婆(Sahā)世界より遠く離れた十方(四方・四維・上下)のいずれかの他方世界でな

ければならない。このような仏国土としては、阿弥陀仏の西方の極楽(Sukhāvatī)世界、阿閦仏の東方の妙喜(Abhirati)世界、薬師仏の東方の浄瑠璃(Vaiḍūryanirbhāsa)世界を初めとして、ガンジス河の砂の数ほど多くの世界があると説かれる。これらの世界は、大乗の菩薩たちが未来に仏となるとき、自己の出現すべき国土のすべてを清浄化すること(浄仏国土)によって、砕いていえば、その国土を形づくっている衆生をすべて仏たらしめようという誓願を完成することによって、実現した国土であるので、中国・日本では一般に「浄土」と呼ばれる。そして、これら諸仏の浄土の中で、古来最も広く知られているのが阿弥陀仏の西方極楽浄土なのである。(22)

ところで、このような「他方世界」としての浄土は「他界」と類似した観念内容をもっている。まず、前述の天界がそうであったように、他方世界は空間的に形ある世界として表象されている。たとえば、極楽浄土は「これより西方に十万億の仏土を過ぎて」存在し、そこで現に阿弥陀仏が説法をしているという。この「十万億の仏土」というのは鳩摩羅什訳『阿弥陀経』の表現であって、他の諸本や『無量寿経』諸本では必ずしも同じではない。(23)ということは、これは空間的・地理的な距離を問題にしているのではなく、要するにわれわれの此界から無限の彼方にあることを示したものなのである。してみると、極楽浄土は空間的に西方に位置づけられるけれども、実は空間を越えた世界と見なければならない。

次に、他方世界の浄土が時間的に来世の彼方に表象される点も、天界の場合と同じである。死が此界と他方世界とを明確に分けている。極楽浄土への往生は死後において達成されると経典が説くのは、このことを示している。極楽浄土は、時間的に見れば、現世ではなく来世に到達される世界なのである。

このように、「他方世界」は「他界」と類似点をもっているが、しかし意義内容から見ると両者の間には大きな違いがある。原始経典によると釈尊の光明と音声は「三千大千世界」(tisahassi mahāsahassi-

lokadhātu)あるいは望む限りに及ぶといわれるが[24]、前述の天界や地獄などの「他界」は、すべてこの「三千大千世界」の最小単位としての「小世界」の中にあると考えられていたと見てよい。換言すれば、「他界」といっても、それはわれわれ人間界と連続して、同じ一つの「世界」(lokadhātu「世間の領域」)の中にあるもので、その限り生死を繰り返す輪廻の世界にほかならない。

ところが、「他方世界」は釈尊の国土としての三千大千世界より外にある。大乗仏教の理解によれば、現に釈尊の教化の及ぶ世界は、無量・無数の三千大千世界における一つの三千大千世界であって、他の三千大千世界には他の仏が出現すると説く。ゆえに、かかる他方世界は生死・輪廻界を「越えた」世界であり、その意味で前述の「彼岸」に相当する。西方の極楽世界についていえば、今日では一般に、地獄—極楽と対比的に用いるが、決して地獄と対で説かれたものではない。地獄と対比されるのは天界であって、極楽はこれらとはまったく違った世界である。そこには、すでに地獄・餓鬼・畜生の三悪趣がなく、男女の区別もなく、あるいは日・月・星辰・須弥山がないなどと説かれているように、単にわれわれの理想社会というイメージの延長だけでは理解し得ない世界といわねばならない。それは何故かといえば、極楽が仏のさとりの世界・涅槃界を具象化した仏国土であることによる。経典では、このことを示す記述がいろいろあるが、極楽世界をさして「比類がない涅槃界の安楽(nirvāṇadhātusaukhya)[25]」といっているのはこれを端的にあらわしている。極楽の原語のSukhāvati(楽のあるところ)というのも、本来は出世間的・絶対的な涅槃の楽のあるところという意味であり、それが世間的・相対的な世俗の楽によせて有形的に描写されることを巧みに言いあらわした名称と考えられる。極楽浄土は「他界」とは違って、生死・輪廻を断ち切った世界であり、「彼岸」にほかならぬのである。

以上のように、「他方世界」としての浄土は「他界」と類似面を持ちながら、本質的には異なってお

り、「彼岸」としての性格を持つものである。ところで、前述のように「彼岸」は本来現世に求められるとしても、実際は現世を越え来世において到達されるという考え方が古く成立していた。いま他方世界の浄土についても、この点はやはり同じである。極楽浄土に往生するためには、死によって現世のこの国土から去るということが大きな意味を持ってくる。いわゆる臨終来迎の思想は極楽浄土往生思想とともに成立したものであり、浄土思想を中心として大乗仏教の展開に大きな影響を与えたものである。後代、特に日本で広まった厭離穢土・欣求浄土の信仰は、こうした思想展開の一つの帰結であったといってよい。かかる信仰は、現世よりも来世を中心とするものであり、「彼岸」の浄土が「他界」と交錯し、来世的性格を濃厚に示しているのである。

2　此界に即した浄土

他方世界としての浄土が高揚されると、しからば此界に出世した釈尊の立場はいかに解すべきかという問題が生ずる。釈尊がインドに出生されたことは動かし難い事実であり、過去の諸仏も未来仏も同じく閻浮提(インド)に出現すると信ぜられていたから、これら諸仏が他方浄土ではなく、此界に出現する意味が問われねばならない。いわゆる浄仏国土の誓願を立てた菩薩だけが他方浄土で成仏し、そうでないものが此界の穢土で成仏するというのでは、現在仏としての釈尊出現の意義が損なわれないとも限らない。おそらくこうした点から、大乗仏教においては、他方世界ではなく、此界に即した浄土も説かれるにいたった。

すでに西方極楽浄土への往生を鼓吹する『阿弥陀経』の末尾において、釈迦牟尼仏が娑婆国土の五濁悪世の中で成仏し、一切世間の者たちの信じ難い教えを説いたことが他方世界の諸仏によって称讃され

ているが[26]、これはこの経典の主題が阿弥陀仏の讃歎より釈尊の讃歎へと変わっていったもので、その背景には釈尊の立場を回復しようとする意図があったと推測される。そして、こうした意図をさらに明確に示したのが『法華経』「如来寿量品」[27]において、この経典の説処である霊鷲山（グリドラクータ山「耆闍崛山」）をもって釈迦牟尼仏が常に住する浄土であるとする、いわゆる霊山浄土説である。世間の人々はみな釈尊が伽耶城（ガヤー市）の近くで成道したと考えているが、それは方便示現であって実は久遠実成の仏であり、衆生を済度するために、方便によって八十歳入滅を示すけれども実には滅度せず、常に霊鷲山に住して説法をしており、したがって霊鷲山は劫末の大火にも焼かれず、安穏にして永劫に毀れることがない「浄土」[28]であるという。これは、此界において久遠実成の本仏にふさわしい浄土を示したものであり、前述の他方世界の浄土とは異なった説といわなければならない。

このような霊山浄土説は、思想的に見ると、『維摩経』「仏国品」[29]に「若し菩薩浄土を得んと欲せば、当に其の心を浄むべし、其の心浄きに随って、則ち浄土浄し」という、いわゆる心浄土浄説と同系列の考え方である。心浄土浄説は浄仏国土の思想を、みずからの「心を完全に清めること」(sems yoṅs su dag pa＝citta-pariśuddhi)[30]という無形的表現に集約したものであるが、これを此界の霊鷲山という特定の場所に限定して具体化したものが霊山浄土説といってよい。

もとより、此界における浄土とはいっても、それはあくまで「彼岸」であるから、現世の生死・輪廻界を離れたものである。空間的には地上に在りながら、しかも「此界」も「他界」も越えた世界である。ゆえに、それは此界に即した浄土といったほうがよいであろう。いわゆる娑婆即寂光土という表現がこれをよく表わしているが、思想的には「生死即涅槃」の思想を具体的に示したものといってよい。仏のさとりの境界から見れば、生死と涅槃との間にはいかなる区別・差異もなく、生死が即ち涅槃として証

得されるというのは、いうまでもなく大乗仏教の本流をなす思想である。これは基本的には現世において涅槃が得られるとする思想であるから、前述のように、「彼岸」を「此界」に求めた釈尊の基本的立場を受けたものであり、現世的性格をいっそうはっきりした形で示したものということができるのである。

3　浄土観の展開

上来、他方世界としての浄土が来世的性格をもつのに対して、此界に即した浄土が現世的性格をもつことについて述べた。大乗仏教の浄土観を大きく分ければ、この二つの流れになり、「他界」とのかかわりも異なった点が認められる。

大乗仏教における浄土としては、このほかに『華厳経』[31]では毘盧舎那仏の蓮華蔵(Padmagarbha)世界が説かれるが、これは全世界を蓮華に包まれた浄土と見る説である。また『大乗密厳経』[32]には密厳(Ghanavyūha)世界が説かれるが、後世にはこれを大日如来の住む浄土と見なし、現世のこの世界がそのまま密厳浄土であると説くようになった。これらは上述の浄土とは趣きを異にしているものの、右の二大別中では此界に即した浄土の流れに入るものと見てよい。

ところで、インド大乗仏教におけるこうした種々な浄土の教説は、後の中国・日本の仏教においてさらに展開をとげ、浄土観にも変遷が生じているので、最後にこの点について簡単に付言しておこう。

まず、他方世界としての浄土の代表と見なされる西方極楽浄土は、いわゆる「浄土三部経」による限り、上述のように「他界」と交錯し来世的性格を濃厚に示している。ところが、かかる浄土経典によりながら、わが国の親鸞の浄土理解になると、むしろ現世的性格が強く打ち出されてくる。親鸞によると、

来世の浄土往生の成立する基盤は、現世における阿弥陀仏の本願への信にあり、来世よりも現世に焦点が移されている。西方浄土へ往生するためには、死によって此界から去るよりも、真実信心を獲得して、現生に正定聚のくらいに入ることがより重要な意味を持ってくる。それゆえ、臨終をまつこともなく、来迎をたのむことなしともいわれる。これは、「彼岸」の浄土が来世よりもむしろ現世に立場をおいて考えられていることを示している。もちろん、そうはいっても、来世の浄土がすべて現世に取り込まれたというわけではない。「往相回向の心行を獲れば即の時に大乗正定聚の数に入るなり、正定聚に住するが故に必ず滅度に至る」(『教行信証』証巻)というように、正定聚と滅度との区別は厳然としてあり、浄土の来世的性格は残されている。ここでは他方世界としての浄土は、来世から現世を包み込んでいるといってよいのである。

一方、此界に即した浄土としての霊山浄土はどうであるか。それは確かに「他界」を越えて現世的性格を濃厚に有している。しかし、わが国の日蓮になると、次第に来世的性格を帯びてくる。日蓮は五十歳代の佐渡流罪以後には、たとえば「後生には霊山浄土へ参らせたまふべし」(『太田殿女房御返事』)というように、霊山浄土の名のもとに死後の霊山往詣を説くにいたった。もっとも、これは浄土信仰における欣求浄土とは異なって、霊山往詣を信仰目的としたものではなく、現世における法華経信仰者に与えられる来世の果報として説かれたものであるが、いずれにせよ、ここでは此界に即した浄土が、現世から来世を包み込んでいると見ることができるのである。

(1) 上田義文「仏教における「彼岸」と「来世」」上田義文他編『文学における彼岸表象の研究』中央公論社、一九五九年、三九七―四一四頁。

(2) Cūḷa-niddesa (Siamese ed.), p. 244.
(3) Mahā-niddesa (PTS ed.), p. 60.
(4) 拙稿「原始仏教における生天思想」『印度学仏教学研究』第一九巻第二号、一九七一年、四一二―四二〇頁。
(5) E.g. SN. IV, pp. 269-280; MN. II, pp. 78-80. 前田恵学「インド仏教文学に現われた他世界訪問譚の性格――本生経類・譬喩経論を中心として――」上田義文他編、前掲書、四一五―四九六頁。
(6) Sn. 185; SN. I, p. 214 G.
(7) Dhp. 220. cf. Udānavarga, V, 21.
(8) Sn. 661 = Dhp. 306 = Ud. p. 45 G = It. p. 43 G; Dhp. 177; SN. I, p. 20 G, etc.
(9) 坂井尚夫「古代印度に於ける霊魂観念」『北海道大学文学部紀要』第一号、一九五二年、三―八頁。服部正明「インド思想史」本講座第五巻『インド思想1』一九八八年、一四―一五頁、第六巻『インド思想2』一九八八年、一六頁。
(10) 坂井尚夫「ウパニシャッドに於ける輪廻思想」早稲田大学『哲学年誌』第一三巻、一九四三年、八三―一一六頁。井狩弥介「輪廻と業」本講座第六巻『インド思想2』二七五―三〇六頁。
(11) DN. I, pp. 30-38. 以下詳しくは、拙稿「原始仏典にみる死」『仏教思想10 死』平楽寺書店、一九八八年、八〇―九〇頁。
(12) MN. III, pp. 71-72;『中阿含経』巻四九「聖道経」(大正一、七三五下)、『雑阿含経』七八五経(大正二、二〇三上)。
(13) 前掲注(4)参照。
(14) Sn. III. 10 Kokāliya-sutta; SN. I, pp. 140-153; AN. V, pp. 170-174, etc.
(15) E.g. Dhp. 385. なお、ora-pāra を「此岸と彼岸」の意に解する場合もある。Paramatthajotikā, p. 13. 村上真完・及川真介『仏のことば註(一)――パラマッタ・ジョーティカー――』春秋社、一九八五年、二三頁、五三頁。
(16) Sn. 1130.
(17) Sn. 779. cf. 634 = Dhp. 410.

(18) Sn. 520.
(19) 以下については、拙稿「涅槃」本講座第九巻『インド仏教 2』一九八八年、二六四—二八六頁。
(20) 拙稿「四沙門果の成立について」『印度学仏教学研究』第七巻第二号、一九五九年、六九—七八頁。
(21) DN. II, p. 225; III, p. 114; MN. III, p. 65; AN. I, p. 27;『長阿含経』巻五、巻一二(大正一、三一上、七九上)、『中阿含経』巻四七(同上、七二四上)。
(22) 拙著『原始浄土思想の研究』岩波書店、一九七〇年、三五六—三六〇頁、五〇六—五一六頁。
(23) 同右、四四二頁、四五七—四五八頁。
(24) AN. I, p. 228.
(25) Sukhāvativyūha(ed. A. Ashikaga), p. 8, l. 10. nirvāṇalokadhātusaukhyaṁ とあるが、この中の -loka- を削除する。『無量寿経』巻上(大正一二、二六七中)では「国如泥洹 而無等雙」という。
(26) 大正一二、三四八上。前掲拙著、二一三—二二一頁。
(27) 大正九、四二上—四四上。Saddharmapuṇḍarika(ed. H. Kern and B. Nanjio), pp. 315-326.
(28) サンスクリット本(ibid., p. 325, l. 5)では kṣetra(国土)とある。
(29) 大正一四、五三八上—下。
(30) The Tibetan Tripitaka, Peking Edition, Vol. 34, p. 76-3-6-8.
(31) 大正九、四〇四上—四一八上。大正一〇、三九上—五三下。
(32) 大正一六、七二三中—七二四上、七四七下—七四八中。

3 存在と認識

梶山雄一

一 ゴータマ・ブッダにおける「存在」

ゴータマ・ブッダの時代にはインドの哲人や思想家たちは、現象の背後にある実体の探求に想いを潜めていたようである。アージーヴァカ派の数える存在の七要素やローカーヤタ派の四要素、あるいはジャイナ教のもっていたとされる一種の原子論などはこのころの思想家たちの実体探求の過程を示すものであろう。初期の『ウパニシャッド』においては人間の認識の主体として考えられていた「アートマン」(自我)は、次第に認識作用と切り離され、個体存在における精神的な絶対者と見做され、ついには宇宙的な絶対者としての「ブラフマン」と同一なるものとして、不変・不滅な実体と考えられていく。

ゴータマ・ブッダが用いたとされる存在範疇のうちで、確実にブッダに帰しうる最古のものは五蘊説であろう。これは、一切の現象を物質的存在(色)・感情ないし感覚(受)・表象(想)・意欲(行)・識別作用(識)という五つのグループ(蘊)に分けたものである。存在するものを物と心(識)とに分けるということは、ものを考え始めた人間にとって自然なことであり、とくにブッダの創意というわけではなかろう。

そして心あるいは識別作用のうちから感覚と感情(受)・知覚のイメージと概念(想)・欲望ないし意思(行)を主要な心理作用として選ぶ。本来は、物と心そして心のうちの三つの作用であったものを、一列に並べて五蘊としたことは、インド思想にしばしば見いだされる重複分類であって、怪しむに足りないことである。

五蘊という範疇がかりにブッダのころにすでに存在し、ブッダに知られていたとしても、彼はそれを現象の要素や現象の奥に潜む実体の追求のために用いはしなかった。ブッダは五蘊説をきわめて消極的に、いいかえれば、あらゆる存在を構成するそれら五要素の非実体性の暴露のために用いたのである。

五蘊は「あらゆるもの」(広義の「行」、すなわち、すべての「作られたもの」「現象」)と同義とされる。そしてブッダは「あらゆるものは無常であり、苦であり、自我をもたない」という。そこでは、一度、存在の要素として数え上げられた五蘊は、不変、不滅な実体性のないものとして否定されてしまう。むしろ、そのような五蘊、いいかえれば、すべてのものは、実体性をもたず、他の原因・諸条件によってのみ生起し、存在し、原因・条件が欠ければ消滅するものにすぎない(縁起)。そのように無常であるものはわれわれにとって苦にほかならず、無常であり苦であるような五蘊の内に実体としての自我があるいわれはなく、あらゆるものと範囲を同じくする五蘊の外にも自我はない。

ブッダが「世界は常住であるか、無常であるか」「世界は空間的に有限であるか、無限であるか」「如来は死後に存続するか、存続しないか」「霊魂と身体とは同一であるか、別異であるか」などという形而上学的な諸問題について問われたときに、それに答えることを拒絶した(いわゆる十四無記)ということは有名である。しかし、ブッダの思想において形而上学的実体の追求が始めから無縁なものであったことは、上に述べたように、すでに五蘊説においてあらわになっていた。ブッダは形而上学的な問いに

答えなかっただけでなく、そのような無益な問いに替えて、自分の説く縁起説をこそ学べ、といっているのである。

「四つの真理」(四諦)の教えは、すべてのものが苦であること(苦)、その苦の原因(集)を追求し、またその苦の終滅(滅)への正しい方法(道)を説く点において、一種の縁起説に他ならない。『初転法輪経』においては、苦の原因は「渇愛」に求められていたが、有支縁起説の発展とともに、苦の最終的な原因はむしろ「無明」とされるようになる。この間の発展の次第は十分に明らかではない。しかし、渇愛が、感覚的な欲望(欲愛)・生存に対する欲望(有愛)・生存の消滅に対する欲望(滅愛)に分類され、そのうちの有愛が、無常なる五蘊の集合にすぎず、不変・不滅の自我をもたないこの個体存在を自己のものとして執着すること、その誤解こそが人間の基本的な無知(無明)に他ならない、と考えられたときには、そこに、明らかに形而上学的実体としての自我の存在は否定されている。

古来、ブッダの教えの目印とされてきたものに三法印あるいは四法印といわれるものがある。数え方に多少の異同はあるが、上に挙げた「諸行無常」「一切皆苦」「諸法無我」に「涅槃寂静」を加えたものを四法印といい、「一切皆苦」を除いて三法印という。しかし、ブッダの教えがこのように定式化されてきたときには、すくなくとも二つの問題が生じていた。一つは「涅槃寂静」という言い方である。ブッダは煩悩と無明とを断じ尽くした、絶対の安らぎの境涯を涅槃と呼んだが、そのような境涯あるいは世界が、永遠不滅な実体として有る、といったわけではあるまい。「あらゆる作られたものは無常である」(諸行無常)といったブッダが、涅槃という「作られたのでないもの」が不変・不滅の実体として存在することを意図したと見ることはできない。けれども、まもなく述べるように、仏教史のうえでは、まさしくこの種の誤解が起こったのである。そこにはすでに、後に中観派や唯識派の思想家たちが躍起

となって否定しようとした人間の言葉の呪術が働き始めていた。

原始経典のなかにおいて「諸行無常」と「諸法無我」とがすでに使い分けられていることについては前に書いた(本講座第八巻『インド仏教1』一九八八年、一九頁)。「あらゆる作られたものは無常である」といわれたときに、原因・条件を俟って生じ、その欠如によって滅するもの、すなわち、有為(saṃskāra, saṃskṛta)という概念が形成されるならば、人々は必然的に「無為」(asaṃskṛta)、すなわち、原因・条件によって作られず、したがって、不滅・不変なものを考える。これが第二の問題であった。涅槃というあらゆる無知と煩悩とを離脱した、絶対の安らぎの境涯がその無為である、と考えられたとしても、無理ではない。しかし、そのときに、ブッダの無常・苦・無我の教えは、その基本的立場において逆転された、ということも事実である。

二　説一切有部における「存在」

十二処・十八界は、五蘊と同じように、すでに原始経典にあらわれる存在の範疇である。十二処(十二領域)は眼・耳・鼻・舌・身(感覚器官としての肉体)・意を六種の感覚器官(厳密には認識器官)として数え、他方、色(いろかたち)・声(音声)・香・味・触(触れられるもの)・法(考えられるもの)を対象として数えたものである(六根・六境)。十八界(十八種)は十二処にさらに眼識(見る心)・耳識(聞く心)・鼻識(嗅ぐ心)・舌識(味わう心)・身識(触れる心)・意識(考える心)という六識を加えたものである(六根・六境・六識)。十二処と十八界とは数はとにかくとして、存在するものをあくまでわれわれの認識の世界として捉え、それを眼・耳・鼻・舌・身・意という六種の認識として分類する範疇である点

で同質であるといえる。五蘊説には人間の認識を対象と器官と知識とにわたって分類する意図はなかったから、十二処・十八界の範疇は五蘊のそれと異質的なものであるといわねばならない。そしてこの十二処・十八界の範疇によって存在を考察したために、アビダルマ仏教、とくに説一切有部の特異な学説とゴータマ・ブッダの思想からの逸脱が生まれて来たといえる。（以下、しばらく説一切有部の発展を十八界を中心として考えていく。）

わたくしが青い矩形の本を見ている、という視覚は、判断や思惟が混じらない限り、全一な直観である。しかし、十八界的な思惟方法は直観を分析不能な全一なものとして残して置かないで、それを本という対象と眼という感官とその二つから生じる視覚（見る心）という三種に分類する。それはいわば、認識の空間的な外化ともいうべきことである。そのような外化は、有部が存在をその最小単位に分類するという範疇論に拠って思考し始めた以上、必然的なものであった。

視覚を始めとする五感覚の場合は問題は少ないが、第六の意識を考えられるもの（法）という対象と意根という器官と意識（考える心）との三種に分析するときには困難な問題が生じる。ブッダは、あらゆるものは無常である、といったが、意識の対象である法のなかには無常でないものも含まれてくる。われわれは涅槃とか、空間（スペース）などの常住なものを考えることができるからである。また、生ずべき条件が欠けたために、永久に未来の分位に留まって、現在に現れてこないもの、いいかえれば、決して現象しないもの（非択滅）を考えることができる。

実は、涅槃（＝択滅）・非択滅・空間という上記の三つは有部が、無為、すなわち、原因・条件によって作られたのでない常住不変な実体として数え上げたものである。ここにも空間的外化の立場は貫かれている。われわれにとって、考えられるものとは頭の中にあるもの、意識の内容であるが、有部にとっ

てそれは認識の対象であるかぎり、意識や意根とは別に、つまり、外界に有るのでなくてはならない。

意識と意根とは同じではないか、という疑問に対して、有部は、意根とは一瞬間前に過ぎ去った心であり、意識とは現在の心であると答える。われわれの認識にはつねに過去の潜在印象、経験などが参与しているから、有部が意根を過去の意識としたこと自体は非難されるべきではない。しかし、現在の意識と別に意根を立て、眼根などの五感官と同列に並べることは、この学派が意根を眼などと同じ感覚器官と見做していたことを示している。これも対象・器官・心という三分法に固執する範疇的思惟に依るものである。

上に空間的外化とかりに呼んだものは、例えば視覚を、本などの対象と、眼という感官と、見る心という眼識との三つに分け、それぞれがそれに固有な本質と作用をもつものとして実在し、混雑することがないという意味である。有部の正統説によれば、本は見られる形だけをもつ対象として外界にあり(所見)、眼という物質より成る器官は見る機能のみをもち(能見)、眼識は白紙のような状態に留まりながら、すなわち、対象の形象を自らの内にもつことなく、ただ対象を理解する(能了)。その際、眼識が理解するとともに見る作用をも行なうということは許されない。それぞれ別個な機能をもつ対象と眼根と眼識との三者が同一の瞬間に並存し、その間に接触が起こることによって視覚は生じる。この理論を「無形象知識論」という(本講座第八巻、二四二頁参照)。

先に触れたように、われわれは涅槃などの不変常住なものを考えることができる。同じように、過去や未来の本について考えることもできる。すなわち、過去・未来のもの、さらに時間を超越したものなどのすべてが意識の対象としての法となる。十八界の分類で、現在一瞬の物質的対象を認識する眼識ないし身識の五識は知覚作用をもち、それに対して第六の意識が判断・推理・記憶その他の思惟一般を司

ることは明らかである。しかし、前五識と意識との相違をどのように解釈したかが有部の哲学を左右するに至った。前五識も意識も心に他ならないが、心には必ず十種の心作用(五位七十五法では、心所有法のうちの遍大地法)が伴う、という有部の理論がある。その十種には判断(慧)や記憶(念)も含まれ、それらが常に心に伴うとすれば、前五識と意識との区別はなくなってしまう。

この問題について有部はこういう。前五識にも判断や記憶はあるが、それはきわめて微弱である、と。さらに厳密にいえば、思惟作用(分別)は判断・推理など(abhinirūpaṇā-vikalpa 計度分別)と、記憶・再認(anusmaraṇa-vikalpa 随念分別)と、対象の本性を把握する知覚(svabhāva-vikalpa 自性分別)とに分かれるが、前五識にはそのうち第三の知覚作用(自性分別)だけがともに起こり、他の二つは伴わない。それに反して意識は前の二つ(計度・随念の二分別)を主要な機能とする。あたかも一本足の馬を「足のない馬」というように、最も微弱な分別である知覚しかもたない前五識は「分別なきもの」と呼ばれる、と(梶山、一六頁)。

ここで有部は直観あるいは知覚と、判断・推理などの概念知との相違を思惟作用が微弱であるか強力であるかという程度の差によって説明する。それは有部にとって直観と概念知、いいかえれば、観られるものと考えられるものとの間に本質的な区別がない、ということを示している。知覚されるものも思考されるだけのものも同じように実在するわけである。過ぎ去ってしまったが記憶されるもの、未来にありと想像されるだけのものも、現在に知覚されているものと同じ実在性をもつのである。およそ認識の対象であるものは実在性をもつ。この思惟方法が著名な「三世実有論」を導き出すのである。

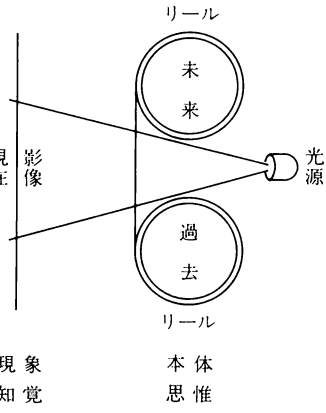
有部は複数の知識が同時に起こることを認めない(櫻部、九二頁、参照)。眼識が本を見ているのと同時に意識があれこれと考えることはできない。二つの認識は素早く継時的に起こっているのであって、意

識が考えているときにはその本の知覚はすでに過去に去っている。過去に去った本は消滅してしまうのでなく、過去のなかに潜勢的に有る。考えられている本はこの潜勢的に有る本なのである。その際、大事なことは、考えられている過ぎ去った本は意識にとって外界に潜勢的に有る物質的な対象であって、単なる観念になってしまったのではない。もし物質的な本が観念に変わってしまうならば、物質的存在を過現未の三時にわたって実有であるとする範疇論も、三世実有論も潰えてしまうからである。

有部は十八界を再分類して五位七十五法の体系を完成した(本講座第八巻、一二四―一二五頁)。そして十一種の物質的存在、一つの心、四十六の心作用、十四種の心不相応行、三種の無為法のすべてが、過去・現在・未来の三時にわたって実在するという。先にわたくしは知識・器官・対象のそれぞれが固有の本性をもって別個に実在するという有部の理論を空間的外化と呼んだが、三世実有論はいわば実在の時間的外化といってよい。

すべてのものが三世に実有であることは、過去の行為が現在または未来において結果をもたらすこと、学識ある仏弟子が過去の物質を厭捨することを修行し、未来の物質を求め貪ることを断ずるのは、過去・未来の物質があるからである、という趣旨の仏言、また認識は感官と対象との二つが具わったときに生じる、という経典の言葉は、われわれが過去・未来のものについて認識をもつのはそれらのものが実在することの証拠である、などの理由から証明される、と有部はいう。しかし、もっとも強力な論理的証明は「もし過去および未来の対象が実体として存在しないならば、過去・未来のものを思惟する意識は対象をもたないものとなってしまう、しかも対象のない認識はありえないから、意識の対象である過去・未来のものは実在する」というものである(AKBh 295, 2 ff. 梶山、二六頁)。

われわれにとっては、知覚が実在する対象をもつということは、概念的認識も実在する対象をもつこ



とを意味しない。けれども、先にも触れたように、有部は知覚と概念知、いいかえれば、前五識と意識とを、分別の強弱の差によるとして、本質的に区別しないから、知覚にせよ、概念知にせよ、認識であるかぎり、実在する対象をもつ、と考えるのである。

三世実有論は映画のフィルムによって喩えられる。上の、つまり未来の、リールにまかれていたフィルムの一コマは、次の瞬間、現在、に光源(認識)に照らされ、その映像をスクリーンの上に写し出す。しかし、次の瞬間には下の、つまり過去の、リールにまき取られてしまう。フィルムの一コマは過去にも未来にも存在する。その一コマが光に照らされて映像を写す、つまり、作用をもつのは現在であり、映像は一瞬にして消滅する。しかし、そのフィルムの一コマという実体は、常に未来あるいは過去のリールの中の存在としてではあるが、現在にもある(櫻部、六二頁、梶山、序八頁、参照)。

有部は過去・現在・未来という三時はたんに実体の位の差にすぎないという。実体が作用と結合して、顕勢的となった時が現在であり、作用と離れて、潜勢態に留まる時が未来と過去である、という。現象として顕現する世界は刹那ごとに変転する無常なものであるが、その背後にある実体の世界は恒常である、という。

三　経量部における「存在」

経量部の思想については本講座第八巻『インド仏教1』に御牧論文があり、「存在」の問題を含めて委細を尽くしているので、ここでは有部から経量部への思想的発展の必然性について推定しうるかぎりのことを述べて、御牧論文の前提とするにとどめる。

経量部という名称は玄奘訳『大毘婆沙論』(一五〇年ころ成立)に見えるが、これは後世にいわゆる経量部(Sautrāntika)のことではなく、別のSūtravāda あるいはSūtrāntavāda という学派を玄奘が「経量部」と訳しただけのものであるという(加藤、二〇―二一頁)。むしろ同じ『大毘婆沙論』に現れる「譬喩者」と称せられた一派から、かなり後世に経量部(Sautrāntika)が生まれたらしい(加藤、二一頁)。静谷氏によれば、一世紀の初頭に現れ、『大毘婆沙論』にその学説がしばしば引用されるブッダデーヴァ(Buddhadeva 覚天)がおそらく譬喩者の先駆者であったらしく、その後継者であるダルマトラータ(Dharmatrāta 法救 四世紀)も譬喩者に近い考えをもっていたという(静谷、一四一―一四七頁)。ブッダデーヴァや譬喩者の思惟傾向を継いだクマーララータ(Kumāralāta 三世紀)のもとに『成実論』の著者ハリヴァルマン(Harivarman 三―四世紀)とシュリーラータ(Śrīlāta 四―五世紀)とが出たが、シュリーラータが経量部の祖というにふさわしい人物であったようである。その後をヴァスバンドゥ(世親 四〇〇―四八〇年)が継ぐのであるが、後者の見解がつねにシュリーラータのそれと一致していたわけでもない。

要するに、一世紀ころから正統有部の哲学体系を批判する、有部内の異端者が次々と現れ、彼等の思想の共通部分が次第に顕著となり、シュリーラータやヴァスバンドゥを経て経量部という学派が独立し

た流派として誕生したのであろう。しかも経量部は終始それ自身の経蔵をもたず、有部の経典を使用していたらしく、また自身の律蔵をももっていなかった。厳密にいえば、一部派として教団を形成するのには独立した経・律・論の三蔵をもたねばならなかったから、経量部は最後まで有部に並ぶような教団あるいは僧団としての部派ではなかった。その点では、経量部は同じように律蔵をもたなかった中観派や唯識派のような大乗の学派に似ていた。経量部が後世に大乗の一学派と見做されるようになったことは、その教義が唯識派に近接していたという理由もあったとしても、この学派が特定の、経・律を所持しなかったためでもあったろう。しかし、いずれにしても、ディグナーガやダルマキールティなどの仏教知識論学派が全盛期を迎えたころには、経量部は固定した理論をもつ強力な学派に成長し、知識論学派に基本的な哲学を提供するものとして、仏教思想の中に確固とした地位を築いていた。

有部は心と心作用とを別個なものと考え(心・心所別体説)、同時にその両者の相伴(相応)によってわれわれのすべての精神現象を説明しようとした。例えば、先にも述べたように、遍大地法と呼ばれる十種の心作用はつねに同時に一つの心に伴う。われわれが青い本を直観している時にも、それを判断し、推理している時にも、注意(作意)・感覚(受)・表象(想)・判断(慧)などの十の心作用は眼識あるいは意識という心にすべて随伴している。しかし、その十種の心作用には強弱の程度の差があるから、個々の認識は異なったものとなる。青い本を見る直観に伴う慧はきわめて微弱な自性分別であるが、青い本を記憶し、推理する意識に伴う慧は強力な随念分別と計度分別である。その差によって、本質的には同種の認識である直観と判断・推理とが異なってくる。

ブッダデーヴァも譬喩者もハリヴァルマンも、経量部的傾向の学者たちは、まず、心とは別な心作用の存在を否定して、心作用とは心に他ならない(心・心所一体説)ことを主張した(加藤、一九九頁)。そ

れは当然、有部の教学の基本的理論である心と心作用の併起(心心所相応)を否定し、心・心作用、いいかえれば、多くの心とは、一つずつ、次第に、継時的に生ずる流れであるという理論を生み出した。ブッダデーヴァや譬喩者は、ちょうど商侶が峻隘の路を渡るときには一人一人で渡るのであって、二人が並んで行くことはできないように、心・心作用(両者は実はともに心)も次第に生ずるのであって、一時にではない、という(加藤、二〇〇頁、取意)。

加藤氏の引用するハリヴァルマンの『成実論』は、心作用がないのだから、心と心作用との相応はない、といった後で、直観(識)は表象(想)などの原因であるから、それらは、一時に並存しない。稲の種子・芽・茎・枝・葉・花・実などが原因・結果として相次いで生ずるのが経験されるように、直観があるときには表象はまだない。人が表象を得るのは直観し終わってからであって、直観しながらではない、という(加藤、二〇一頁、取意)。

『雑阿含経』(巻一一、一三)に出で、『倶舎論』からそのサンスクリット原文が推定される経文に「眼と色とによって眼識が生ずる。この三の和合したものが接触であり、感受と表象と意思とが倶に生ずる」というのがある。この経文が有部と経量部との論議の的となり、また両者の見解を分かつ分岐点ともなった。シュリーラータは、「倶生」(sahajāta)という語が必ずしも同時存在を意味しないことを主張しながら、この経文をこう解釈する。「器官(根)と対象(境)が第一刹那に生じ、認識(識)が第二刹那に生じ、これらが和合したものが接触(触)である。そして第三刹那に感受(受)が生じる。それゆえ感受は接触の後に生じ、表象(想)や意思(思)も一つずつ直後に継起する」(加藤、二〇二―二一一頁、取意)。

加藤氏はシュリーラータの認識論を要約していう。「シュリーラータは第一刹那に眼と色(対象)があり、それによって第二刹那に眼識が生じ、第三刹那以後に受・想・思の心所が次々に生ずると主張する。

これに対して有部は、眼と色があればこれと同時に眼識及び諸心所が倶起すると主張する。有部に従えば、眼識などの前五識は、現在の色などの五境を捉えることしかできない。それゆえシュリーラータのいうように第二刹那で眼識が生ずるとすれば、そのとき色と眼はすでに過去に在るから、眼識は色を捉えることはできなくなってしまう……以上のような有部とシュリーラータの認識論は後代の『サルヴァダルシャナサングラハ』(Sarvadarśanasaṃgraha)の紹介する説、すなわち経量部は bāhyārthapratyakṣatva であるという説に、確実に結びつくものであり、さらにまた『アビダルマ・ディーパ』(Abhidharmadīpa)の伝える「譬喩者によれば、一切は現量(直接知覚)として、捉えられない(apratyakṣa)」という記述に深く関わっていると思われる」(加藤、二一七―二一九頁)。

この問題は、『順正理論』に引かれる認識の対象(所縁縁)についての譬喩者やシュリーラータの議論においてさらに明瞭となる。譬喩者はいう。「色形などが対象となって視覚などの直観を生ずるとき、そのような色形などはかならず(視覚よりも)前に生じているから、色形があるときには視覚はまだ存在しない。視覚がないならば、誰が(色形を)対象とし得ようか。また視覚がすでにあるときには、色形はもはやない。色形がないのだから、何が(視覚の)対象となろうか」。シュリーラータになると、有部が三世実有論の根拠とした「認識はかならず実在する対象をもつが、過去・未来の対象も意識によって認識されるから、過去・未来の対象は実在する」という理論を完全に破壊する議論を展開している。彼はいう。「過去(・現在・未来)についてのあらゆる意識は、対象をもたないのでもなく、また実在するものだけを対象とするのでもない。何故かというと、(視覚ないし身識の)五識が(過去に去って)直前の原因(等無間縁)となって生ずる意識は直前の意が捉えた諸対象を認識することができる、とわれわれは主

張するからである。このような意識は(直前に過ぎ去った)意を原因とし、その対象は(直前の)前五識の対象にほかならない。かならず前五識の対象が先にあって、この意識は生ずるから、前五識の対象があれば、意識の対象もあり、前者がなければ後者もない。だから、この意識はただ現在に有るものだけを対象とするのではない。その(意識が生じた)とき、対象はすでに滅しているからである。かといって、意識に対象がないわけでもない。この意識は、前五識の対象があれば対象をもち、なければもたないからである」(加藤、二七六―二七七頁、取意)。シュリーラータはこの彼の理論を、直前に過ぎ去った五識の対象にだけでなく、遠い過去の認識にも適用している。「また久しい過去に滅した対象を思い出すのは、その対象をもった以前の意識が原因となって今の時に記憶が生ずる。記憶の意識は一人の人の心の流れ(相続)のなかで伝わり続けるからである」(加藤、二七八頁)。

譬喩者やシュリーラータなど、後の経量部を築いた学者たちは、まず、有部の心・心作用の相伴の理論を否定し、心作用も心に他ならず、しかも多くの心は同時には起こらず、一つずつ継起するものと考えた。心・心作用とその対象となる物質的存在や諸概念は現在の時点にのみ存在し、過去・未来には存在しないと主張して、三世にわたる実在を主張した有部の基本的な理論を否認した。また、現在のあらゆる現象の瞬間的消滅性(刹那滅性)という有部の理論を継承しながら、外界の対象はその知識の起こった瞬間にはすでに消滅していることを根拠に、外界は直観されないで、ただその直後に起こる意識を根拠として、推理あるいは要請されるだけである、という外界非知覚論(外界推理論)を提唱した。前段に述べたシュリーラータの意識の対象に関する理論はすでにダルマキールティの意知覚の理論(御牧論文、二四六―二五〇頁)にきわめて接近していることも注意されねばならない。また、意識がすでに過ぎ去った前五識の対象を認識するというシュリーラータの理論が、必然的に有形象知識論(御牧論文、二四二頁)

に導くことも容易に理解し得る。

四　唯識派の原子論批判

加藤氏が漢訳のアビダルマ文献を精査してまとめたところによると、有部の考えでは、知覚の対象は、実体である原子が多数集まって構成した集結体である。例えば、青い対象は多くの原子の集結体(和集)であり、他の赤いものなどから区別されるものであると考えられる。それに対して、経量部は、個々の原子だけが実体であって、多くの原子から構成された集合体(和合)は仮象であり、その仮象は実はわれわれの知覚がばらばらの原子をまとめあげた表象に他ならないと考えていた。ばらばらの原子という知覚の原因を知覚表象にまとめあげるのは実はわれわれの知覚自体であるという(加藤、一七六―一七七頁)。

ヴァスバンドゥの『唯識二十論』第一一詩節では認識の対象を原子の集まりとする二種の理論を挙げている。第一説は多数の原子(anekaṃ paramāṇuśaḥ)が対象であるとするもので、これは一般に有部の学説と見做されている。第二説は集合した諸原子(saṃhatāḥ ta eva paramāṇavaḥ)が対象であるというもので、経量部の学説とされている。何分にもヴァスバンドゥの記述は簡単に過ぎて、明確なことは分からないが、この二説が、加藤氏が漢訳資料から結論した上記の有部と経量部の原子論のそれぞれと少なくとも矛盾はしないことは知られる。

ここで唯識家としてのヴァスバンドゥは有部説に対しては、原子の一つ一つは認識されないから、多数の原子が対象としての形象をもって現れることもない、と批判している。経量部説に対しては、原子は単一な実体であるとは証明されないから、その集合体が知覚表象の原因として実在することもあり得

ない、と指摘している。原子が単一な実体ではあり得ない理由はこう説明される。一つの原子が上・下・四方という六方で他の六個の原子と結合するとすれば、その中央の原子は六部分をもつことになるから、単一な実体ではあり得ない。逆に、一つの原子が占める位置がそのまま他の六個の原子の位置であるならば、すべての可視的な固体も一原子の大きさとなってしまう、という矛盾に陥る。

ヴァスバンドゥは、部分をもたない諸原子は互いに結合しないが、諸原子の集合したもの(saṃhatāḥ)同士は互いに結合する、と主張するカシュミーラの毘婆沙師をも紹介して批判するが、これがサンガバドラ(Saṃghabhadra 衆賢)に始まるいわゆる新薩婆多部を意味するかどうかは不明なので、ここでは立ち入らない。

ヴァスバンドゥが、有部の原子論に対しては、原子は単一な実在として、知覚の原因ではあり得ても、知覚表象と同じ形象をもち得ない、と批判し、経量部の原子論に対しては、諸原子の集合は知覚表象と同じ形象をもち得ても、原子は実在しないから、その集合も知覚の原因とはならない、と指摘していることは推察できる。もっともこのように解釈すると、ヴァスバンドゥは、同じ原子に対して、一方ではこれを実在と認め、他方でそれを実在として否認しているような不整合さもでてくる。

ディグナーガは『認識の対象の考察』(『観所縁論』)の冒頭において、視覚を初めとする感官知の対象は外界に存在するものである、と考える人々をとりあえず二種に分ける。第一は、視覚などの原因であるという理由で、多数の原子を対象である、とする者たちであり、第二は、視覚の表象を生じさせる原子の集合体が対象である、と主張する者たちである。

外界実在論者をこのような二種に分けることは、ディグナーガが知覚の対象の具えるべき二条件を提出していることでもある。すなわち、知覚の対象は(1)知覚の原因でなければならない、(2)同時にそれは

知覚表象と同じ形象をもつものでなければならないという二条件である。そしてやがて明らかになるように、第一の条件は、対象は実在でなければならない、ということと一致する。ディグナーガはこの二説を次のように批判する。

(1)複数の原子は知覚の原因ではあり得るが、知覚表象と同じ形象をもたないから、対象ではあり得ない。それはちょうど、感覚器官が知覚の原因ではあっても対象ではないのと同じである。知識は対象の形をもって生じるのであるから、知識は対象の自体を確認するのであるが、多数の原子はそのように対象の自体としては確認されないから、対象ではあり得ない。

(2)他方、原子の集合体は知覚表象の如くに現れることはできても、その知覚表象は原子の集合を原因として生じるものではない。あるものが、その形として現れる知覚表象の原因でもあるときに、そのものは知覚の対象である。原子は実体であるとしても、原子の集合体は、二つの月のように、実体(dravya)ではないから、知覚の原因ではない。感覚器官の欠陥によってわれわれは二つの月を見る。そのとき、二つの月はそのように見えているとしても、知覚の真の対象ではない。同じように、原子の集合は実体としてあるのではないから、知覚の原因ではない。従って、知覚の対象ではない。

こういうわけで、外界にある原子も、原子の集合体も知覚の対象ではない。いずれも知覚の対象の二条件を満たさないからである。

(3)ディグナーガはここで第三の原子論を紹介する。ある人々はこう考える。ものには多くの性質があって、そのうちのいずれかが知覚されるのである。原子にも集合体として現れる知識を生じさせる原因という性質がある。だから、集合した形象が知覚の原因であることもできる。

この第三説に対するディグナーガの批判はこうである。ものには、たとえば、堅さ・湿り・熱さなど

の多くの性質があるとしても、それらは視覚の対象にはならないように、原子も視覚の対象にはならない。そのうえ、原子はみな微円相(parimaṇḍalya)であって、区別はないから、第三説の主張者にとっては、壺も鉢も同じように知覚されてしまうはずである。形象の区別は壺とか鉢とかの、現象にあるものであって、実体である原子にあるのではない。実体としてあるものは、色のように、それを分析してもそれ自身の形象を変えない。壺などは原子に分割されれば、壺の形象を失ってしまう。

原子から成る外界の物質的存在が知覚の対象ではないと批判し終わって、ディグナーガは、知覚の対象はわれわれの知識の内にある形象(antar-jñeya-rūpa 表象)が、外界にあるかの如くに顕現するものである、と宣言する。その知識の形象は、対象の姿として現れ、かつ、それを知る知識(主観)の原因でもあるから、認識の対象の二条件を満たしている。

認識の対象が外界に存在しないということは認識のみが唯一の実在であることを意味する。知識の内なる形象は知識と同時に存在するけれども、形象があるときに知識があり、形象がないときには知識もない、という無逸脱性(avyabhicāra)によって、形象は知識の原因であるといえる。あるいはまた、知識の形象は、各瞬間に消滅・生成する認識の流れのなかで、次刹那あるいは後の刹那の知識の形象を生む潜在能力(śakti)を置く。したがって、継時的にも、その潜在能力と知識の形象との間には因果関係があるといえる。いっぱんに、色形(色)と眼とによって視覚が生じる、といわれるときの色形という対象と眼という感官とは、実は知識の形象と前刹那における潜在能力(前瞬間の知識の中にある形象の原形)とに他ならないのである。物質より成る器官ではなく、知識のなかの潜在能力こそが感官の本質なのである。

唯識思想においては間もなく、知識とその中の形象とは主観(grāhaka)と客観(grāhya)といいかえら

れるが、ディグナーガはこの時点では主観・客観という術語を用いていない。知識の形象と前刹那の知識の中の潜在能力あるいは種子(bīja)とが知覚の対象と感覚器官とに相当する、という考え方は、説一切有部の十八界の範疇において、意識と対象とを媒介する器官が前刹那に過去に落謝した前六識である意根であったことを想起すれば、容易に理解できる。有部における意識—意根—対象という認識の三要素は、外界の存在を否認する唯識派においては、意識—潜在能力(種子、すなわち前刹那における形象の原形)—知識の形象という図式に替えられるのである。このように器官と対象とを種子と知識の形象とに置き替えることは、ディグナーガだけではなくて、『唯識二十論』第九詩節においてヴァスバンドゥも行なっていることである。

五　アーラヤ識

『唯識二十論』におけるヴァスバンドゥも、『認識の対象の考察』におけるディグナーガも、アーラヤ識(ālaya-vijñāna)にはまったく言及していない。このことは、外界の存在を否定する観念論である唯識思想は、必ずしもアーラヤ識の存在を不可欠の前提とするものではないことを示している。しかしヴィニータデーヴァ(Vinītadeva)は『認識の対象の考察』の第七詩節第二句を注釈するに際して、認識の形象(表象)すなわち客観が潜在能力を置く、というのは、形象が滅するときにアーラヤ識のなかに潜在能力を置くということである、といっている。もっとも、ヴァスバンドゥも『唯識三十頌』その他の書物においては、アーラヤ識について論じている。

最近のシュミットハウゼンの研究によって、アーラヤ識は、唯識派の外界非実在論の成立する以前に、

瑜伽行者たちによって要請されたものであることが明確になった。ひとが滅尽定という瞑想に沈潜するときには、その心も心作用も活動を停止してしまうが、彼の心(認識)はその身体から退去してしまうわけではない。そのときには、アーラヤ識が未だ害されていない物質的な諸感覚器官のなかに潜在する。そのアーラヤ識は現象する六識(転識)の種子を内蔵するから、ひとが瞑想より立ち上がる未来に六識はふたたび現象する。このようなアーラヤ識は、滅尽定に限らず、熟睡や気絶などの状態における潜在意識としても機能するようになる(シュミットハウゼン、二・一)。

アーラヤ識はこのように、通常の意識が失われている滅尽定その他の状態において、感覚器官にすがりついて(ā-li)残存する認識であったが、やがて、ひとの自我意識がそれを自己としてすがりつき、執着する対象としての潜在的意識の意味に転じた。しかし、なお、アーラヤ識は、外界非実在を主張する観念論としての唯識思想とはなんの関係をももっていなかった。やがて、アーラヤ識はあらゆる現象的認識の残した印象あるいは種子を内蔵する潜在意識(sarvabijakaṃ vijñānam)となり、さらに、ただに現象的認識の原因であるだけでなく、身体と感覚器官およびその環境を限定する行為(業)の潜在印象を内蔵するものとなる。このときには、アーラヤ識はただ滅尽定などの無意識状態にあるだけでなくて、現象的認識の機能しているときにも、それと並存する潜在意識となっている。またひとが此の世に死んで次の世に生まれ変わるとき、二つの生存を接合する下意識(pratisandhi-citta, -vijñāna)の役割をも担ってくるうえに、「われ」(aham)という観念と「われあり」(asmi)というアイデンティティーの観念の根拠、悪と汚れの根拠としての意味をももつにいたる。もっとも、この後者の役割は自我意識としての染汚意(klista-manas)が新しい認識として立てられたときに、この第七識に譲られ、アーラヤ識は第八識となる。

アーラヤ識の生成・発展の過程およびその意義についてここに詳述することはできないので、シュミットハウゼンの前掲書にゆずる。アーラヤ識が、外界の実在性を否認し、世界をわれわれの認識の表象にすぎないとする唯識説と結合したときには、アーラヤ識は個人およびその環境世界の根源となる。そのさい、根源的認識としてのアーラヤ識は次のような対象をもつとされる。認識である以上、アーラヤ識にも対象がなくてはならないからである。

便宜的に『唯識三十頌』におけるヴァスバンドゥとその注釈者スティラマティ(安慧)の記述に従う。アーラヤ識は、内的には、自己のものとして取り込む資料(upādāna＝upādi)を表象する働きとして、外的には、環境世界を表象する働きとして、二様に働く。ただ、そのいずれの表象も、その形象がはっきりとは知られない、無自覚的なものである。そのうち、内的な資料とは、(1)実在しない諸存在を仮構すること(遍計所執性)への執着の習慣性(印象)と、(2)身体に分布する感覚器官という物質的存在への執着の習慣性と、(3)感受・表象・意欲・識別作用という心理的存在とである。外的な資料とは仮構される環境世界である。

自己のものとして取り込むこと(upādāna)とは生存への執着に他ならないが、それはアーラヤ識が自己の所有として取り込む(to appropriate)働きであるとともに、その働きの対象あるいは原因・資料でもある(シュミットハウゼン、四・四・二・一―四・五・二)。したがって、内的な資料とは実には有りもしない人間存在や物質的な諸事物を有りと仮構する習慣性あるいは印象力である。そのような習慣性があるために、アーラヤ識による自我などの人間存在や物質的存在の仮構・妄想が結果として取り入れられることになる。その仮構・妄想の原因である習慣性が、取り込まれる資料、とここでいわれているのである。人間存在や物質的諸事物を仮構する習慣性と、身体に分布する諸感官および心理的諸作用の表象と

は、一つの生存を獲得し維持する諸要素として運命を共にする。

アーラヤ識の対象認識がはっきりと知られない(asaṃviditaka 不可知)、無自覚的なものである、ということは、心の働きがすべて尽きてしまった三昧(滅尽定)においても、潜在的な意識(認識)はあるが、その対象と形象とが判然としない、と諸学派によって認められているように、滅尽定や熟睡時における意識の間隙をふさぐもの(ギャップ・ブリッジャー)としてのアーラヤ識の認識の対象と形象も、このときそれはこれである、という形で明瞭に知ることはできない、ということである。そのような認識がアーラヤ識にあると認めねばならない。

上述のアーラヤ識の認識は不可解に見えるかも知れないが、われわれの通常の、自覚的な認識の世界の総体を一挙に潜在化したものと考えれば容易に理解できる。普通の認識において、われわれは、主観の側に身体に分布した感覚器官と心の働きをもち、客観の側に人間存在(有情)と諸事物と自然環境とをもっている。それらすべてが潜在化され、無自覚化されたものがアーラヤ識の認識に他ならない。ただ外界の対象の存在を否定する唯識思想においては、それらはすべて、無始の時以来アーラヤ識に熏じられた、実には無いものを有ると妄想する習慣性を対象とする、といわれるわけである。

(中観派は本来、形而上学的な存在論を展開したわけではない。その真意は、あらゆるものが原因・条件によって生じ、原因・条件が欠ければ消滅する無実体的なものであり、その意味で縁起的な存在、空なる存在である、と主張したのである。したがってここでは中観派は取り扱わない。)

参考文献

『インド仏教 1』(岩波講座 東洋思想、第八巻)、一九八八年。

梶山雄一『仏教における存在と知識』紀伊國屋書店，一九八三年。
櫻部建・上山春平『仏教の思想 2 存在の分析〈アビダルマ〉』角川書店，一九六九年。
AKBh——Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu, ed. by P. Pradhan, K. P. Jayaswal Research Institute, Patna 1967.
加藤純章『経量部の研究』春秋社，一九八九年。
静谷正雄『小乗仏教史の研究』百華苑，一九七八年。
『唯識二十論』——Sylvain Lévi, Vijñaptimātratāsiddhi—Viṃśatikā(la vingtaine)accompagnée d'une explication en prose, et Triṃśikā(la trentaine)avec le commentaire de Sthiramati, Paris 1925. 梶山雄一訳「唯識二十論」『大乗仏典 15 世親論集』中央公論社，一九七六年。
『認識の対象の考察』——Dignāga, Ālambanaparīkṣā. 山口益・野沢静証『世親唯識の原典解明』法藏館，一九五三年にチベット訳テキスト，還元梵文，和訳研究(ヴィニータデーヴァの注を含む)がある。
シュミットハウゼン——Lambert Schmithausen, Ālayavijñāna, On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogacāra Philosophy, Part I: Text, Part II: Notes, Bibliography and Indices, Studia Philologica Buddhica, Monograph Series IV, The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo 1987.
『唯識三十頌』——上掲『唯識二十論』参照。山口・野沢『世親唯識の原典解明』に和訳研究がある(スティラマティ注およびヴィニータデーヴァ複注を含む)。また，上掲『世親論集』に荒牧典俊訳(スティラマティ注を含む)がある。

4 概念——アポーハ論を中心に

桂 紹隆

はじめに

インド仏教の伝統において、概念もしくは概念知(vikalpa)の本質を初めて論理学的視点から論じたのは、ディグナーガ(四八〇—五四〇年頃)である。彼は、赤々と燃える火を前にして、眼によってそれを明瞭に知覚し、皮膚をとおしてその暖かさを感じる場合と、かなたの山に立ち昇る煙を見て、その煙の根元に火の燃えていることを推理したり、あるいは、「あの山に火あり」という言葉を聞いて、火の存在を理解したりする場合とを峻別する。前者は、直接知覚と呼ばれるが、五感官を通して得られる一種の感覚(sensation)であり、概念的思惟(kalpanā)を一切伴わないものと見做される[1]。後者、推理や言葉による知は、一括して概念的思惟を本質とする概念知と見做されるのである。

概念的思惟とは、ディグナーガによれば、直接知覚された対象に「太郎」「牛」などの様々な言葉を結び付けることである。すなわち、知覚された対象を「これは太郎だ」「これは牛だ」と同定し、言表することに他ならない。しかし、知覚の対象は、そのありのままの形でのみ認識可能であり、言表する

事はできない、対象そのものである。それは、如何なる他者とも共通性をもたないという意味で「独自相」(自相 svalakṣaṇa)と呼ばれる。一方、概念知の内容である〈太郎〉〈牛〉などは、知覚の対象に関して概念的に構成された表象であり、同種の他の表象との共通性によって特徴づけられるが故に「普遍相」(共相 sāmānyalakṣaṇa)と呼ばれる。概念的思惟は、真実には同定し、言表する事ができない独自相を、それとは全く異なる普遍相によって同定する一種の比喩的表現活動(abhedopacāra)であると見做す事ができる。[2]

ディグナーガの概念知の考察の真骨頂は、推理知と言語知とを等しく説明できる統一原理として新たに「アポーハ論」を提唱した点にある。以下、彼のアポーハ論を紹介するが、彼の最大の後継者であるダルマキールティ(六〇〇―六六〇年頃)のアポーハ論についてもディグナーガとの相違という視点から簡単に言及したい。

一　ディグナーガのアポーハ論

1　推理知と言語知に共通の本質は「他者の排除」である。

ディグナーガのアポーハ論は、フラウワルナー博士が夙に指摘されたように、[3]彼の最初の体系的論理学書である『因明正理門論』(Nyāyamukha)において、推理のための目印となる証相(liṅga)の本質的機能を「他者の排除」(anyavyavaccheda)と規定した事に端を発する。ディグナーガは、さらに主著『集量論』(Pramāṇasamuccaya)第二章において、推理におけるアポーハ論を詳述するとともに、同書第五章

において言葉の本質的機能も「他者の排除」であると見做して、言葉による知を推理知と等置する事に成功した。第五章冒頭に彼は言う。

《言葉による認識は推理と別の認識手段ではない。それ(言葉)は、所作性などの〔証相が無常性などの所証を「他者の排除」によって知らしめる〕ように、自己の表示対象を「他者の排除」(anyāpoha)によって言い表すからである。》(4)(『集量論』五・一)

ディグナーガのアポーハ論の第一のテーマは、推理知と言語知に共通する本質的機能が「他者の排除」にあるという事である。「アポーハ」とは、「排除」もしくは「否定」を意味し、「他者」とは、推理知にせよ、言語知にせよ、それによって知らしめられる対象の矛盾概念、もしくは、補集合のことである。証相としての煙にせよ、「火」という言葉にせよ、現実の火を視感官などのようにありありと知らしめる事はない。ただ、火の存在一般を「それは火以外のものではない」と非火を排除する事によって知らしめるだけである。従って、「他者の排除」とは、証相や言葉が、感官のように対象そのものを直接的、肯定的に知らしめるのではなく、対象を「矛盾概念の排除」によって否定的、間接的に知らしめる事を意味する。言い換えれば、「他者の排除」は、直接知覚から推理知や言語知、すなわち、概念知を区別するメルクマールであると言えよう。

本講座第八巻の拙稿「仏教学説の諸体系　5　論理学派」において明らかにしたように、ディグナーガの論理学上の最大の貢献は、推理・論証を成立させる根拠として「遍充関係」(vyāpti)という概念を新たに導入した事である。証相である煙が推理の対象である火を知らしめるのは、両者の間に「煙がある所には、必ず火がある」という必然的な結合関係(sambandha)が想定されているからである。この結合関係を想定し得るのは、我々の「話しの世界」(the universe of discourse)において、煙の存在可能性が

火の領域に制限(niyama)され、煙が火の領域を逸脱しない(avyabhicāra)からである。換言すれば、煙と火の間に、煙の領域は火の領域に完全に包摂されるという遍充関係が想定されているからである。この遍充関係は、ディグナーガの意味論において、ある言葉が特定の意味内容を伝達する根拠としても重要な役割を演じるのである。

ディグナーガは、「話しの世界」における遍充関係を想定するために、随伴(anvaya)・排除(vyatireka)という帰納的原理と、常識的に承認される普遍のヒエラルキーという演繹的原理を用いているように思われる。

(1) 随伴と排除による遍充関係の想定

話しの世界において二項間の遍充関係の想定が可能であるのは、現実の世界において「火のある所には、煙があり、火のない所には、煙がない」という随伴と排除の関係が観察されるからである。伝統的に証因の三相説と呼ばれるものは、証因(＝証相)のもつ随伴と排除の関係を定式化したものであり、ディグナーガは『集量論』第二章でそれを次のように提示している。

《〔正しい証相は〕推理の対象とその同類に存在し、それらの非存在(＝異類)には非存在である。》
(『集量論』二・五[5])

言葉による認識についても、ディグナーガは随伴と排除に言及する。

《〔ある言葉が〕他の言葉の対象に〔適用される事が〕観察されないから、また、自己の対象の一部に〔適用される事が〕観察されるから、言葉は〔他者の排除と規定される対象と〕結合しやすく、また〔他の言葉の対象に〕逸脱しない。》
(『集量論』五・三四)

言葉が対象を表示する方法は、随伴と排除である。そして、両者は、同類に対する適用と異類に対する非適用〔と定義されるの〕である。そのうち、同類については、そのすべてに対する〔当該の言葉の〕適用が言及される必要は必ずしもない。時には、〔言葉の対象が〕無数にあり、〔すべての〕対象〔への適用〕に言及することは不可能だからである。一方、異類については、たとえ無数に存在しても、〔そこに当該の言葉の適用が〕観察されない事だけから、〔異類における〕不適用に言及する事ができる。まさにこれ故、自己と必然的に結合する〔対象〕以外のものには〔その言葉の適用が〕観察されない事から、それ〔すなわち、他者〕を排除する推理が〔言葉による〕「自己の対象の表示」と言われる。

（同傍、自注）

現実世界における人々の言語活動を観察する時、例えば、「木」という言葉が、桜、松、梅等の一群の対象には適用されるが、壺、布等の対象には適用されないという随伴と排除の関係が見られる。これに基づいて、話しの世界において、「木」という言葉の適用領域は世間一般に木と呼ばれるものの領域に包摂されるという遍充関係が想定される。つまり、「木」という言葉の適用可能性は木の同類のみに制限される事になる。かくして、「木」という言葉はその指示対象と必然的な結合関係を結ぶと言う事ができるのである。

但し、言葉と指示対象との必然的結合関係とは、話しの世界においてのみ成立するものである。言葉と現実世界の対象との関係を決定するのは人々の言語習慣に過ぎないと考えるディグナーガが、実在論者のように、「木」という言葉が現実世界に実在する木性という普遍や、その木性に限定された個々の木と必然的関係を結ぶと考えるはずはない。この意味で、彼にとって、言葉とその対象の間には、一般に固有名詞がそうであるように、人為的、恣意的な関係しかあり得ないのである。(6)

随伴と排除とは、二項間の一方向的関係を決定する、インドにおける帰納法の原理に他ならない。ディグナーガにとって、現実の世界とは直接知覚される世界、すなわち、独自相の世界であり、話しの世界とは概念的に構築される世界、すなわち、普遍相の世界である。前者において、独自相xとyの間に「xがある所にはyがあり、xがない所にはyがない」という随伴と排除の関係が観察されると、後者に「普遍相Xの領域は同Yの領域を包摂する」という遍充関係が帰納されるのである。但し、彼は、ダルマキールティ以降の仏教論理学者のように、一定数の随伴と排除の観察に基づいて二現象間の「因果関係」を帰納し[7]、それによって話しの世界における遍充関係を決定するとは考えていない。自然界の如何なる具体的な関係も推理・論証を成立させる根拠とは認めなかったディグナーガは、因果関係をも遍充関係決定の根拠とは見做さなかったからである[8]。

ディグナーガは、右の引用中で、ある言葉の適用領域が無数にある場合、そのいちいちの具体例を挙げることは不可能であり、またその必要もないと明言している。推理の場合も、証相は所証の同類の少なくとも一部に存在すればよいとする(証因の第二相)。従って、随伴に関する限り、一例が挙げられれば十分ということになろう。一方、排除に関しては、たとえ非適用領域が無数にあっても、ただ単にそこに当該の言葉が観察されないだけ(adarśanamātra)で非適用領域全体からの排除が明示されたと考えるようである。推理の場合もこれに準じて、証相が異類においてただ単に観察されないだけで、証相の異類からの完全な排除(証因の第三相)が明示されるという事になろう。言い換えると、ディグナーガにとっての遍充関係は、異類において反対例が発見されない限り成立するという仮定的な性格のものである事が注意されなければならない。

このディグナーガの見解は、後にダルマキールティによって修正を迫られる事になる。ダルマキール

ティは、ただ単に観察されないだけでは、疑惑は生じても、確定知は生じないと言う。何故なら、彼は、因果関係、もしくは、集合間の包摂関係という「本質的関係」(svabhāvapratibandha)なしに、話しの世界において遍充関係は決定されないと考えるからである。[9] 従って、ダルマキールティの遍充関係は、ディグナーガと違い、強い普遍性を主張しているものと理解されねばならない。一方、ディグナーガは、彼の話しの世界をついに具体的に説明する事はしなかった。彼にとって遍充関係とは、決して特定の形而上学的立場で認められる因果関係等に依拠するものではない。それは、恣意的に構築されたものでありながら、如何なる哲学的立場にも通用するものであり、人々の常識を反映したものでなければならないのであろう。この意味で、ディグナーガは、リチャード・ヘイズ氏が言うように、[10] 如何なる形而上学的偏見からも自由な論理学・認識論をうち立てようとしていたと評価する事もできよう。

さて、話しの世界は、推理の対象、言葉の対象を基準として、例えば、火の同類とその補集合である異類(＝非火)という全く相容れない二つの集合に分割される。そして、話しの世界において、証相である煙の領域が推理対象である火の領域に包摂されるという遍充関係が想定されるという事は、煙が火の異類から完全に排除されるという事に他ならない。また、「火」という言葉の適用領域が火の同類に包摂されるという遍充関係が想定されるという事は、「火」という言葉が火の異類から完全に排除されるという事に他ならない。従って、現実世界において、証相である煙が知覚されたり、「火」という言葉が聞かれたりすると、話しの世界において、煙がある以上は、あるいは「火」という言葉が聞かれるからには、そこに火以外のものがあるはずはないと「非火の排除」を通して、火が理解されるのである。証相も言葉も、感官のように現実世界の対象を直接的、肯定的に知らしめる事はできない。ただ話しの世界において「他者の排除」(補集合の否定)を通して、間接的、否定的に自己の対象を知らしめるだけ

である。従って、推理知にせよ、言語知にせよ、およそ概念知と言われるものは、現実世界における証相や言葉の知覚を契機としながら、常に話しの世界というベールを通してのみ、現実世界において知覚不能な事象を認識するものであると言う事ができよう。

(2) 普遍相のヒエラルキーによる遍充関係の想定

「すべてこの推理と推理対象にかかわる活動(vyavahāra)は、知識に仮構されたものにすぎない属性(dharma)と基体(dharmin)の区別に基づくものであり、〔そのような区別が〕外界に実在するか否かに依存しない」というディグナーガの『ヘートゥ・ムカ』の断片[11]から明らかなように、彼の話しの世界は、「基体xに属性yが所属する」という形で概念的に分析可能である。但し、基体と属性の区別は、知識の上に仮構されたものに過ぎず、インドの実在論者が考えるように外界に実在するものではない。従って、基体や属性が感官知に代表される直接知覚の対象になることは決してない。直接知覚の対象は、既に述べたように、概念的思惟によって同定し、言表する事ができない独自相である。ディグナーガは、次のように言う。

《多数の様態をもつ基体が、感官によって全面的に認識される事はない。感官の対象は、それ自身としてのみ認識され、言葉によって表示され得ないものである。》

(『正理門論』一六＝『集量論』一・五[12])

一方、話しの世界を活動領域とする証相や言葉は、単に特定の対象(＝基体)を「他者の排除」によって知らしめるだけでなく、その基体のもつ諸々の属性をもそれぞれの矛盾概念の排除によって明らかにすることができると、ディグナーガは考えている。例えば、火という基体には「非火からの排除」と定

義される火の普遍相のみならず、「実体性」「性質保有性」「輝き」「激しさ」などの多数の属性が構想される。彼は、無論これらの属性がすべて証相や言葉によって全面的に認識されるとは考えていない。しかし、少なくともその一部は了解可能であると言う。すなわち、

《対象の持つ多数の属性が、証相によって全面的に認識される事はない。〔証相は、自己が〕必然的に随伴する〔属性のみ〕を「他者の排除」(anyavyavaccheda)によって認識させるものである。》

(『正理門論』一七＝『集量論』二・一三)

〔推理の対象である〕火は「輝き」「激しさ」などの多数の特殊性をもつけれども、それらは〔証相である〕煙によって認識される事はない。〔煙はそのような火の特殊性に対して〕逸脱性があるから。しかし、〔証相が〕必然的に随伴するもの、すなわち、それがなければ火がありえないところの実体性・性質保有性などは「非実体などからの排除」という形で認識される。丁度、火が単に「非火からの排除」という形で自己の結合関係に応じて認識されるように。すなわち、これは非火の領域には決して見られないが、それ以外の領域(火の領域)には見られると。(『集量論』二・一三自注)

《表示対象は多様であるが、〔多様な対象が〕言葉によって全面的に認識される事はない。それ(言葉)は、〔対象のもつ諸属性に対する〕自己の結合関係に応じて、〔他者の〕排除という効用をなす。》

(『集量論』五・一二)

証相や言葉は、対象にある様々な属性のうち、証相に必然的に随伴し、言葉と必然的に結合するもののみを「他者の排除」によって知らしめると言うのである。かなたの山に立ち昇る煙によってその根元にある火を推理する場合、輝いている火か、激しく燃え上がっている火かなどと、その火のもつ特殊性を知る事はできないが、実体性などその火のもつ普遍性は、それが火である以上は、非実体であるはず

がないというふうに「非実体の排除」を通して知る事ができる。「火」という言葉を聞く場合も、事情は全く同じである。当該の火の様々な特殊性は伝達されなくても、その火のもつ実体性などの普遍性は知る事ができるのである。

ここで証相や言葉とその対象のもつ諸属性の間の必然的関係を保証するのは、再び話しの世界における両者の間の遍充関係である。火の集合は実体の集合に包摂されるという遍充関係が想定されていれば、既に随伴と排除により火の領域に制限されると想定されている煙、及び「火」という言葉は、さらに実体の領域にも制限されることになり、そこから逸脱しないと言う事ができる。従って、煙、及び「火」という言葉は、実体性などの火の普遍性を知らしめる事ができるのである。一方、輝きなどの火の特殊性が知られないのは、火の部分集合(例えば、輝く火)の領域と、煙の領域、あるいは「火」という言葉の適用領域とは交差し、互いに逸脱する可能性があるからである。

では、ディグナーガの話しの世界において、火の集合と実体の集合の間の遍充関係の想定を可能にするのは何かというと、実体が火などの部分集合に細分類されるという考えである。かくして、二項間の遍充関係を決定するのに、ディグナーガが随伴と排除という帰納法的な原理だけでなく、一種のカテゴリーのヒエラルキーを想定していることは明らかである。彼にとって概念的思惟の対象である実体性、火性などの普遍相は、彼の話しの世界において、すべて整然としたヒエラルキーに配当されるはずである。しかしながら、ディグナーガは、彼の話しの世界を具体的にどのような普遍相のヒエラルキーで構築するかは全く明らかにしていない。ただ彼の断片的な記述から、後に示すような、当時インドの代表的な存在論であったヴァイシェーシカ学派のカテゴリー論をモデルにしたヒエラルキーが想像されるだけである。[13] ディグナーガが特定の学派の哲学に依拠して彼の話しの世界を積極的に記述しようとしなか

ったということは、既に述べたように、当時の常識的な世界観を彼の話しの世界の前提としていたということであろうし、如何なる哲学派からも受入れられる開かれた認識論・論理学の構築を目指していたと言えよう。

さて、話しの世界において〈実体―火―輝く火〉の順でヒエラルキーが想定されれば、実体性などの高次の普遍相は、火性などの低次の普遍相を遍充するが、輝く火性などのより低次の普遍相は火性などの高次の普遍相を遍充することはできないということになる。かくして、煙という証相や「火」という言葉は、ただ単に火の存在を「非火の排除」により知らしめるのみならず、火のもつ複数の高次の普遍相をもそれぞれの補集合の否定、すなわち「他者の排除」により知らしめる事ができる。しかし、火のもつ低次の普遍相についてはそのようなことはない。ただ疑惑と期待を起こさせるのみである。(14)

ディグナーガは、証相や言葉の対象に関してのみ、話しの世界における普遍相のヒエラルキーを想定しているのではない。証相や言葉自身についても同様のヒエラルキーとそれに基づく遍充関係を考慮している。

《同様に、証相も多数の属性をもつが、ある属性によって証相の対象を逸脱しないとき、まさにそれによって〔対象を〕認識させるが、他〔の逸脱する諸属性〕によって〔対象を認識させる事〕はない。》

（『正理門論』一八＝『集量論』二・一七）

〔証相である〕煙もまた、〔その多数の属性のうち〕煙性・白煙性などの部分によって火を逸脱しないとき、まさにそれによって〔対象である火を〕認識させるが、実体性などによって〔対象を認識させる事〕はない。〔後者は火に対して〕逸脱性があるから。

（『集量論』二・一七自注）

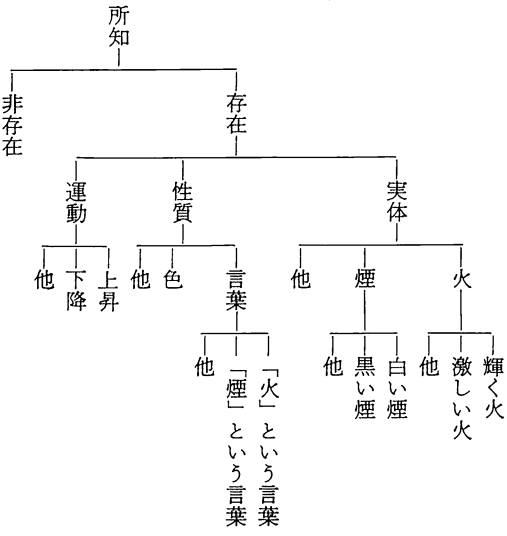
《〔例えば、「火」という〕言葉もまた、多数の属性をもつが、ある〔属性、例えば、「火」という言葉

性〕によって〔火という表示〕対象を逸脱しないとき、まさにそれによって〔火を〕認識させるが、言葉性・性質性など〔「火」という言葉のもつ他の逸脱する諸属性〕によって〔火を認識させる事〕はない。》

（『集量論』五・一三）

例えば、〈実体―煙―白い煙〉あるいは〈性質―言葉―「火」という言葉〉というヒエラルキーが想定されている。煙の部分集合である白い煙は、煙が火の領域に制限される限り、火の領域を逸脱しないから、火の存在を「他者の排除」により知らしめる事ができる。つまり、当該の証相が白い煙であることは、火の存在を推理させる。一方、実体の集合は煙や火以外のものもその成員として含むから、たとえ煙が火の領域に制限されていても、実体は火以外の領域に逸脱してしまう。従って、証相である煙が実体であるという事は、火の存在を推理させない。「火」という言葉についても同じである。それが単に言葉であること、性質である事は、決して話しの世界における「火」という言葉の適用領域に制限されないから、火の存在を間接的にも知らしめる事はできないのである。

ディグナーガの想定するカテゴリーのヒエラルキーの一部を再構成して示すと右のようになろう。

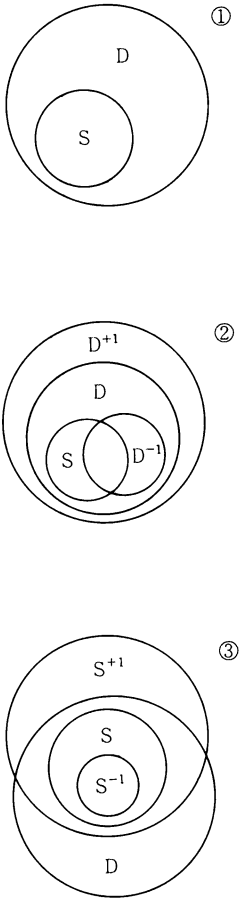


(3) 「記号の理論」としてのアポーハ論

ヘイズ氏が指摘するように、証相も言葉も一種の「記号」(sign)と見做す事ができる。証相は、推理記号(inferential sign)である。かなたの山にある火の存在を知らしめる煙のように、しばしば直接知覚できない自然現象(x)に関する知識を提供する知覚可能な自然現象(y)であり、いわば「指標」(index)としての記号、自然界の記号(natural sign)である。一方、言葉は、言語記号(verbal sign)、慣習的記号(conventional sign)であり、他の言葉とともに記号体系を形成している人為的「信号」(signal)の一種である。[15] アポーハ論は、仏教徒の考え出した「記号の理論」であるという事ができよう。一般的に言って、アポーハ論によると、

①記号Sは、話しの世界を指示対象Dの同類とその補集合(非D)に二分する。現実世界におけるDとSの間の随伴と排除の関係の観察により、SがDに遍充されるという遍充関係が想定されるとき、SはDを「非Dの排除」により指示する。

②話しの世界において各種の普遍相のヒエラルキーが想定されている時、記号Sは、指示対象Dの持



つ高次の普遍相D^{+1}を「非D^{+1}の排除」により指示する。SがDに遍充され、DがD^{+1}に遍充されるので、SはD^{+1}に遍充されるからである。しかし、指示対象Dの持つ低次の普遍相D^{-1}については、D^{-1}か非D^{-1}かという疑惑、もしくは、期待を生ぜしめる。DがD^{-1}を遍充するということは、Sが非D^{-1}に逸脱する可能性があるからである。

③また、記号Sのもつ低次の普遍相S^{-1}は、Sと同じ機能を果たす。S^{-1}がSに遍充され、SがDに遍充されるので、S^{-1}はDに遍充されるからである。しかし、Sのもつ高次の普遍相S^{+1}には、そのような機能はない。S^{+1}がSを遍充し、DもSを遍充するということは、S^{+1}が非Dに逸脱する可能性があるからである。

証相や言葉という記号は、その指示対象を「矛盾概念の否定」により認識させる。記号がある特定の指示対象を示し得るのは、話しの世界において、当該記号の適用領域はその指示対象の存在領域に限られるという遍充関係が想定されているからである。このような遍充関係の想定を可能にするのは、現実の世界において指示対象と記号との間に随伴と排除の関係が観察される場合と、話しの世界において常識的な世界観に基づいた普遍相のヒエラルキーが想定されている場合とである。しかし、随伴と排除に基づいて、因果関係などの特別の形而上学的関係を設定しないディグナーガにとって、究極的には両者の間に本質的な区別はないと言うべきであろう。いずれの場合も、言語記号とその指示対象の関係に象徴されるような社会的合意が遍充関係の決定要因であると言う事ができよう。

2　推理知と言語知の対象は「他者の排除」である。

以上、推理知と言語知に共通な本質的機能が「他者の排除」であることを明らかにしたが、両者の対

象もまた「他者の排除」もしくは「他者からの排除」という形で概念的に構想される普遍相であるというのが、ディグナーガのアポーハ論の第二のテーマである。従って、アポーハ論の必然的に含意するところは、多数の個物に随伴する観念に対応して普遍が外界に実在するという普遍実在論の否定である。ディグナーガは、以下のような実在論批判を提示している。

《たとえ普遍が実在するとしても、〔すべての〕基体において認識されない限り、それ(＝基体)とは別にそれ(＝普遍)が認識されるはずがない。或いは、一〔基体〕において認識されるなら、〔普遍ではなくて〕特殊になってしまう。》

(『集量論』二・一六)

まず、火性という普遍は火とは別に存在しない。たとえ存在しても、それを示す事はできない。すべての基体において〔それを〕認識する事ができないからである。〔しかし、〕二者性など複数〔の基体〕に共通なものは、〔そのすべての〕基体が把握されないかぎり、捉えられないことが知られている。ある人々は類似性によって〔普遍を〕説明するが、その類似性もあり得ない。一方、一〔基体〕においてしか把握されなくても、普遍は全体的に捉えられた事になると考えるなら、その場合は基体と同様に〔普遍も〕多様であると言う事になってしまうであろう。

(同偈、自注)

単一にして分割されえない普遍が自らの領域に属する複数の個物に遍在するという実在論者の普遍観に対して、ディグナーガは、普遍とその基体という視点から問題を提示しているのである。すべての基体において普遍を確認する事はできないから、基体とは別に普遍の存在を立証する事はできない。一部の基体において確認されるだけなら、それはもはや普遍とは呼べない。従って、普遍は基体とは別には存在しない、単なる観念的な存在にしか過ぎないという事である。

『集量論』第五章において、ディグナーガは「他者の排除」という形で概念的に構成されたものこそ、

実在論者達が言う所の普遍の条件をすべて満足させるものであり、言葉の対象として最も相応しいものであると論じている。外界に実在すると考えられている普遍は、個々の基体によって区別されたり、その基体の消滅によって常住性を脅かされたり、すべての基体への遍在が確認されなかったりするという問題を抱えているのに対して、「他者の排除」は概念的に構成されたものであるから、単一であり、常住であり、如何なる基体にも存在し得るのである。これに反して、独自相は多様であり、無常であり、如何なる基体にも所属しない独自な存在であることは言うまでもない。ディグナーガは次のように述べる。

普遍の属性(jātidharma)は、「単一性」、「常住性」、「個々の成員への存在」と特徴づけられるが、ここ(＝他者の排除)においてのみ確立される。〔他者の排除は、〕無区別であり、〔その〕基体は途絶える事がなく、すべて〔の成員〕において認識されるからである。このように誤りがなく、優れた性質を具えているから、言葉は、まさに他の対象の排除に限定された諸存在を表示する(śabdo 'rthā-ntaranivṛttiviśiṣṭān eva bhāvān āha)。

(『集量論』五・三六自注)

他者の排除と特徴づけられ概念知の対象である普遍相は、普遍実在論者の説く普遍の条件をすべて満足させるから、いわゆる普遍の代用物に他ならない。[16] 両者の相違は、ディグナーガの普遍相が概念的な構築物であるのに対して、普遍論者にとっての普遍は観念から独立した外界の実在である点のみである。概念としての普遍について、ディグナーガは、初期の小論『取因仮設論』(*Upādāyaprajñaptiprakaraṇa)において三種指摘している。(1)手や足や胴体の集合体である身体のような「全体」(samūha)、(2)命名時から死に至るまである名前で呼ばれる人間のような「持続体」(santāna)、(3)諸存在の無常性、可見性、抵抗性などの「特殊な状態」(avasthāviśeṣa)である。[17] このうち(1)は我々の理解する所の類(class)、(2)は

個物(individual)の概念にほぼ相当しよう。両者がディグナーガの話しの世界において、先に言及した基体(dharmin)の地位を占めるのに対して、(3)は基体に所属すべき諸々の属性(dharma)に相当すると言えよう。

先の引用中、「言葉は、まさに他の対象の排除に限定された諸存在を表示する」という最後の一文は重要である。感官が現実の世界、独自相の世界を対象とするのに対して、言葉や証相は話しの世界、普遍相の世界を対象領域とするというディグナーガの基本的立場からすると、言葉は概念的に構築された観念の世界から一歩も出ず、外界の対象とは全く関わりをもたないように思われる。ところが、先の一文は、言葉が他者の排除という限定を通して外界対象と関わることを示唆している。ディグナーガは、外界の対象世界について、論証のための実例として言及する事はあっても、その具体像を一切提示しないから、彼の立場において概念知が外界と如何に関わるかも判然としない。しかし、この言明から、「火」という言葉も、煙という証相も、間接的には現実の火と関わっているとディグナーガが考えていたことが想像される。但し、彼はこの問題をこれ以上発展させる事をしない。後に述べるように、先の一文に触発され、概念知と外界の実在との関わりを徹底的に追求したのがダルマキールティのアポーハ論である。

言語知の対象が他者の排除であるとは、いわゆる言葉の意味が他者の排除であるという事である。従って、アポーハ論を取り扱う『集量論』第五章において、ディグナーガはもっぱら言葉は何を表示するかという言葉の意味論を展開する事になる。彼は、普通名詞、例えば「木」が、現実世界の(1)木性という普遍、(2)桜・梅・松などの特殊、(3)普遍と特殊の結合関係、(4)普遍所有者、すなわち、木性という普遍に限定された個物としての木のいずれをも表示しえない事を明示する。そして、「木」という語の表

示対象は、「非木の排除」と規定される普遍相であると結論する。ディグナーガはさらに、二語間の構文論にも言及する。例えば、「青」と「蓮」の二語が「青蓮」のように同格限定複合語を構成しうるのは、両語が同一の指示対象に言及し、かつ、限定者・被限定者の関係にあるからである。先に挙げた四者のいずれを言葉の指示対象と考えても、「青」と「蓮」の二語の対象はそれぞれ異なるから同格限定語を構成し得ない。「青」が非青の排除、「蓮」が非蓮の排除をそれぞれ指示するというアポーハ論の立場に立てば、両指示対象の共通項として概念的に構成され得る〈非青でも、非蓮でもないもの〉が「青蓮」という同格限定複合語の指示対象として最も妥当するという事になる。アポーハの意味論については、論ずべき点が多々あるが、詳細は原田和宗氏の一連の論考とヘイズ氏の労作を参照されたい。

二　ダルマキールティのアポーハ論

最後にダルマキールティのアポーハ論について簡単に触れておこう。ディグナーガが彼の話しの世界をついに明確に記述しなかったのに対して、ダルマキールティは「因果性」と「同一性」という二つの関係概念と「矛盾」概念によって、話しの世界を整合的に説明できると考えている。「随伴」と「排除」という帰納法の原理は、因果関係の決定手段としてダルマキールティによっても採用されるが、既に述べたように、ディグナーガの帰納法に基づく仮定的な遍充関係に異議を唱え、「本質的関係」に依拠する普遍的な遍充関係を主張するダルマキールティにとって、随伴と排除に代表される帰納法的な発想は最終的には捨て去られるはずである。

一方、彼はディグナーガの話しの世界が暗に前提とする常識的な世界観、遍充関係の基盤となる「普

遍のヒエラルキー」に全く言及する事がない。これは、ダルマキールティが因果関係(縁起)に基づく伝統的な仏教的世界観をアプリオリに認めているからであろう。従って、ダルマキールティの話しの世界は究極的には因果関係によって説明されると言える。「存在とは因果的効力をもつもの(arthakriyā-samartha)である」というダルマキールティの著名な存在の定義によっても、この点は明らかであろう。[18] 逆に、ディグナーガが存在論的立場を一切明らかにしない事は、如何なる形而上学からも自由な認識論・論理学の構築という彼の目標とよく合致するのである。

因果性の概念は、ダルマキールティのアポーハ論の根幹を支えるものとなる。ディグナーガを受けて、彼も「他者の排除」が推理知と言語知の共通の機能であり、対象である事を認めるが、その際目下の排除の対象となる「他者」は、ディグナーガの場合のように普遍概念のヒエラルキーに基づいて決定されるのではなく、因果性によって決定されるのである。例えば、ディグナーガにおいて「火」という言葉は、同一の普遍のレベルに属する煙などの実体を直接排除し、火の上位概念である実体以外の性質・運動などの存在、実体の上位概念である存在と相容れない非存在などを次々と間接的に排除すると考えられている(一四六頁の図参照)[19]。つまり、排除されるべき「他者」にはカテゴリカルな制限があるのである。一方、ダルマキールティでは「火」という言葉は、燃焼効力を持たないものを排除して、燃焼という同一結果を共有する一群の対象に適用されると説明される。

ダルマキールティにとって二項間の同一性と別異性の判断の基準は因果性にある。xとyが同一の結果を共有すれば、「xとyは同一である」と判断され、xがyと異なる結果をもてば、「xはyと異なる」と判断される[20]。発熱を癒す薬品はその発明者、成分、形態などの点で種々さまざまであろうが、それらが等しく熱を冷ますという効能を発揮する限り、そのような効能をもたない他者から区別され、

「解熱薬」という共通の名前で呼ばれる。そして、「解熱効果をもたないものからの区別（すなわち、他者の排除）」と特徴づけられる共通性、普遍性が想定され得るのである。一方、同一の薬品に種々の効能が認められる場合は、その効能に応じて解熱性、鎮痛性、解毒性などの別異性、特殊性が想定され得る。同様の事は、原因についても言える。xとyが原因を共有すれば「xとyは同一である」という同一性の判断、原因を異にすれば「xはyと異なる」という別異性の判断が可能である。同じ陶工Aが作る複数の陶器はその材料、製作法、形態などの点で多様であっても、「陶工Aの作品」という同一のレッテルを貼る事ができる。一方、陶工Aがろくろを使って粘土の塊から壺を作る場合、陶工A・ろくろ・粘土の塊など複数の原因は単一の結果である壺に、それぞれの能力に応じて別異性、特殊性を付与すると考えられる。陶工Aが作ったから、その壺には彼独特のデザインがあり、ろくろを使ったから、機械製などにはない独自の手作りの味わいがあり、粘土の塊を使ったから、木製の壺などとは違うという訳である。[21] このように見て来るとダルマキールティのアポーハ論においても排除されるべき「他者」の領域が制限されている事が気づかれる。但し、彼の場合、しかるべき他者と見做されるべき「対立者」(pratiyogin)の想定は話し手の意志(vivakṣā)に基づくとされる点が注意されよう。[22]

以上の簡単な記述でも、ダルマキールティのアポーハ論が因果性という概念を通じて外界の実在と深く関与している事が了解されると思う。かくして、先に言及したディグナーガの「言葉は、まさに他の対象の排除に限定された諸存在を表示する」というテーゼは、ダルマキールティにおいて初めて十分な説明を与えられる事になるのである。一見単一の存在も、その原因や結果という視点から種々の普遍性や特殊性が付与され、それらによって限定され、特殊化されているのである。また、複数の諸存在にも同様の視点から同一性や別異性を想定する事ができる。このような普遍性や特殊性、同一性や別異性の

判断は、スチェルバツキーによって「知覚判断」と呼ばれたものに相当し、認識者に推理や言語的認識を通じて断定を引き起こし、実際的な行為をうながす出発点となり、ダルマキールティのプラグマティックな認識論において重要な位置を占めるものである。[23] 知覚判断という新しいジャンルの導入によってダルマキールティは、ディグナーガと異なり、直接知や間接知の包括的な分類と「確実な認識手段」(pramāṇa)の「未知の対象に関する欺くことのない認識」という定義付けとに成功したと言える。[24] ダルマキールティのアポーハ論については、まだまだ述べるべき事があるが、詳細は赤松明彦氏のすぐれた論考を参照されたい。また、太田心海氏の一連の翻訳出版によって、今やダルマキールティのアポーハ論の全貌を窺う事ができる。[25]

むすび

ディグナーガによって推理知の基本的機能を説明するために構想されたアポーハ論は、言語知をその視野に含める事により意味論として大きく成長し、当時のインド哲学諸派の普遍実在論に対する強力なアンチ・テーゼとなった。彼以降インドにおける本格的な普遍論争が、仏教徒とニヤーヤ学派、ミーマーンサー学派などの間に展開される事になる。ダルマキールティは、ディグナーガの論理学の帰納法的性格を払拭するとともに、アポーハ論を概念知の諸相に関わるあらゆる現象を説明しうる一般理論、十全な意味での概念論へと展開していった。彼以後もシャーンタラクシタ、ダルモーッタラなど多数の仏教論理学者がアポーハを論じているが、その一つの到達点を示すために、ジュニャーナシュリーミトラの『アポーハ論』の冒頭偈を引用して本稿を終える事にする。言葉に対する彼等の真摯にして、徹底的

な考究が「一切法は不可言である」という結論に導くという事は、仏教における「沈黙」の意味の重要性をあらためて我々に自覚させるであろう。

《一切法は不可言であると確証するために、言葉と証相は〔他者の〕排除を明らかにするという定立が立証される。》[26]

(1) ディグナーガは、五種の感官知以外に、「意知覚」「ヨーガ行者の知覚」「自己認識」を直接知覚の細分類として挙げるが、今は特にこれらを論じる事はしない。拙稿「ディグナーガの認識論と論理学」『講座大乗仏教9』春秋社、一九八四年、一一四—一一五頁参照。

(2) Cf. Pramāṇasamuccaya-vṛtti(以下『集量論』), I 2-3. M. Hattori, Dignāga on Perception, Cambridge, Massachusetts 1968, pp. 24-25. 拙稿「因明正理門論研究(三)」『広島大学文学部紀要』第三九巻、一九七九年、八四—八五頁参照。

(3) E. Frauwallner, "Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung", Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens, Bd. III, 1959, pp. 98-106. (原田和宗和訳「ディグナーガ——その著作と発展——和訳(1)」『アルティ』第四巻、一九八八年、一六—二四頁参照)

(4) 近年のディグナーガのアポーハ論研究の進歩には目覚ましいものがある。まず、ジャンブヴィジャヤ師によって、『集量論』第五章の多数のサンスクリット断片が回収され、ジネーンドラブッディ注の還元梵文とともに公表された。Dvādaśāraṁ Nayacakram, Pt. 2, Bhavnagar 1976, p. 607ff. さらに、服部正明博士により同章の批判的校訂が、ジネーンドラブッディ注とともに出版された。The Pramāṇasamuccayavṛtti of Dignāga with Jinendrabuddhi's Commentary, Chapter Five: Anyāpoha-parikṣā, Tibetan Text with Sanskrit Fragments, Memoirs of the Faculty of Letters, Kyoto University, No. 21, 1982. 以下、同テキストを『集量論』第五章の和訳の底本とする。服部博士は、さらに同章の部分訳を多数公表し、アポーハ論の背景として経量部やバルトリハリとの思想的関連を指摘する論文を発表しておられる。

一方、原田和宗氏は、ディグナーガのアポーハ論の理論的究明に取り組み、彼の意味論の中核に表示

(abhidhāna)・含意(ākṣepa)・期待(ākāṅkṣana)の三理論を読み取る事に成功した。「ディグナーガのアポーハ論研究ノート(一)(二)(三)」『高野山大学仏教学会報』第一〇―一二号、一九八四―八六年。本稿を執筆するにあたり、同氏の手になる『集量論』第五章の還元梵文および和訳(共に未刊)を参照させて頂いた。ここに感謝の意を表したい。

さらに、マティラル教授の編集する Studies of Classical India から、ディグナーガのアポーハ論を扱う二書が出版されている。Radhika Herzberger, Bhartṛhari and the Buddhists : an essay in the development of fifth and sixth century Indian thought, Dordrecht 1986 ; Richard Hayes, Dignāga on the Interpretation of Signs, Dordrecht 1988. 前者は、ディグナーガをバルトリハリと対比させ、ダルマキールティとの理論的相違を強く強調する点に特色がある。彼女は全く新しいディグナーガ理解を提示するが、その根拠は往々にしてテキストの誤読に基づく点が注意されねばならない。後者はディグナーガのアポーハ論の最初の本格的研究であり、本稿を執筆する際に啓発される所が多かった。『集量論』第二章・第五章の主要部分の英訳を含んでいる。

(5) 拙稿「論理学派」本講座第八巻『インド仏教1』一九八八年、三二六頁参照。以下、『集量論』第二章のテキストとしては、北川秀則『インド古典論理学の研究――陳那(Dignāga)の体系』鈴木学術財団、一九六五年を利用した。

(6) 『集量論』五・三八自注、同書一・三自注参照。

(7) 稲見正浩「ダルマキールティにおける因果関係の決定」『哲学』第三九集、一九八七年参照。

(8) 拙稿「ヴァイシェーシカ学派の推理論に対するディグナーガの批判」『哲学』第三三集、一九八一年参照。

(9) Cf. Pramāṇavārttika-svavṛtti, ed. by Gnoli, Rome 1960, p. 9ff. ディグナーガの adarśanamātra の理論は、イーシュヴァラセーナの「非知覚は非存在確定のための第三の認識手段である」という新説を生みだしたと思われるが、ダルマキールティは後者を批判することによりディグナーガの帰納的で仮定的な推理論の全体構想に疑義を投げかけていると理解されよう。「非知覚」(anupalabdhi)は、推理・論証の第三の証因としてダルマキールティの論理学において新たな役割を担わされる事になる。

(10) Cf. R. Hayes, op. cit., pp. 166–168.

(11) Cf. E. Frauwallner, op. cit., p. 164.

(12) なお、『集量論』二・一五自注によると、感官知に代表される直接経験は、対象をそのすべての特殊性とともに全面的、かつ、肯定的に明らかにするという。そこでは、基体と属性という構図が想定されていない事に注意しなければならない。

(13) Cf. Shoryu Katsura, "The Apoha Theory of Dignāga", Journal of Indian and Buddhist Studies, Vol. 28-1, 1979. ハーツヴァーガー女史(『前掲書』三五頁以下)が指摘するように、バルトリハリがディグナーガと同様の普遍のヒエラルキーを既に想定していたことは大変示唆的である。

(14) 『集量論』五・二五—三五参照。

(15) デュボワ他編『ラルース言語学用語辞典』大修館、一九八〇年、「記号」の項参照。

(16) Cf. M. Hattori, "The Sautrāntika Background of the Apoha Theory", Buddhist Thought and Asian Civilization: essays in honour of Herbert V. Guenther on his sixtieth birthday, Emeryville 1977, p. 48; R. Hayes, op. cit., p. 185ff. なお、ヴァイシェーシカ学派のプラシャスタパーダは、普遍の属性として次のものを挙げる。(1)自らの領域である諸個物に遍在する、(2)単一であって分割されない、(3)多数のものに存在する、(4)多数の個物に随伴する観念を生じさせる原因である。竹中智泰「インド実在論学派の普遍論」『東方学』第四八輯、一九七四年、九六頁参照。

(17) Cf. M. Hattori, "The Sautrāntika Background...", p. 54 ff.

(18) Cf. Pramāṇavārttika, III. 3. 戸崎宏正『仏教認識論の研究』上、大東出版社、一九七九年、六一頁参照。

(19) 『集量論』五・二八参照。

(20) Cf. Pramāṇavārttika, I. 76, 83; Pramāṇavārttika-svavṛtti, ed. by Gnoli, p. 57: ekakāryataiva bhāvānām abhedah.

(21) Cf. Ibid., pp. 40-42. 拙稿「ダルマキールティの因果論」『南都仏教』第五〇号、一九八三年、一〇四—一〇五頁参照。

(22) Cf. Pramāṇavārttika, IV. 193.

(23) 外界の直接知覚の直後に、ダルマキールティは「知覚判断」という概念を導入し、それが引き起こす断定

(adhyavasāya)が認識者に具体的な行為をうながすと考え、知覚を触発する原因としての外界から結果としての行為に至る全認識過程を整合的に説明する事に成功している。詳しくは、拙稿「知覚判断・疑似知覚・世俗知」『藤田教授還暦記念論文集』平楽寺書店(近刊予定)参照。

(24) Cf. Pramāṇavārttika, II. 1, 5; Shoryu Katsura, "Dharmakīrti's Theory of Truth", Journal of Indian Philosophy 12, 1984.

(25) 赤松明彦「ダルマキールティのアポーハ論」『哲学研究』第五四〇号、一九八〇年、太田心海、"A Translation of Pramāṇavārttika I and Svavṛtti—(1)(2)(3)", "Dharmakīrti's Criticism of Sāṃkhya Theory of Universal",「ダルマキールティ(法称)著『正しい認識に関する評釈——自己推理章』および自註・和訳(一)—(四)」『佐賀龍谷短期大学紀要』第二五—二八号、一九七九—八二年、第三一—三四号、一九八五—八八年。

(26) 拙稿「ジュニャーナシュリーミトラのアポーハ論」『仏教学セミナー』第四八号、一九八八年、七〇頁参照。

5 認識

戸崎宏正

はじめに

いま私には花瓶が鮮明に見えている。そして、これは紛れもない事実であると私は意識している。私に意識されているこの事実を論理的に説明しようとする試みが仏教にもあった。それは仏教論理学派と呼ばれる学者達の学説によって代表される。そして、その学説は後期の仏教および他のインド哲学諸派に大きな影響を与えた。本稿はその仏教論理学派の認識論について述べるものである。

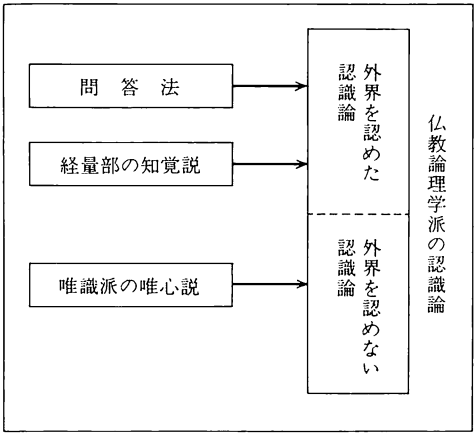
ごく一般的な常識では、私が存在し、花瓶が眼の前に存在するという状況のなかで、私が眼によって花瓶を見るという現象が起こると考えられている。そして「私は眼によって花瓶を見る」と言う。インド哲学諸派においても認識の問題が論じられるとき、その主なトピックは、認識者と認識対象と認識手段と認識結果とである。いま挙げた一般的常識について言うならば、認識者は「私」(個我)であり、対象は花瓶であり、認識手段は眼であり、認識結果は花瓶の認識(花瓶の知識)である。

仏教はどのように考えるのか。いまその認識論の細部に立ち入る前に、大局的に二つの点を指摘して

おきたい。まず第一は、無我を唱道する仏教は認識者(個我)を認めないということである。その認識論は無我論を前提とした上でのそれなのである。彼らにとっては「私は花瓶を見る」と言うことは正しくないし、「私に花瓶が見えている」と言うことも厳密な意味では認められないのである。ただ「花瓶が見えている」それだけである。

第二点は、この仏教の認識論は絶対的真理として述べられたものではないということである。すなわち、それは悟りへ導く過程の一段階のものとして構築されたものである。認識論を確立し発展させたいわゆる仏教論理学派(Nyāyānusārin)と言われる陳那(Dignāga 西暦五〇〇年前後)、法称(Dharmakīrti 西暦六五〇年前後)は唯識派に属する。唯識派によれば、心の外の世界は存在しない。人々が存在すると思いなしている花瓶等の諸物は、実は不断に移ろう心の様々の現れにすぎない。それらは外界に存在すると思い込まれてはいるが、あくまでも構想された物、換言すれば、虚構である。この意味で世界は我々の心の現れ(表象)にすぎないのである。存在するのは心のみである(唯識無境)。しかもその心は不滅な個我のようなものではない。刹那に滅する。ただ、後の刹那の心が前刹那の心の「しがらみ」(業)を背負うという意味で、連続性があるのである。そこで、ある時間の間花瓶が見えているという事実は、実は「心の中に花瓶像が客観的契機として現われる」その心の刹那的連続なのである。そしてそのような心のみが「有る」のであって、外界に花瓶など存在しないのである。主観と客観の対立は心と外界ではなく、心に内在する主観的契機と客観的契機との対立である。しかし、その「客観的契機として現われる内在的対象像」そのものははたして真の実在であるのかとさらに問い質すならば、実はそうではないのである。それは根本的には無明に起因する。したがってそれは、修行道のより高次の立場からは非実在(虚妄 abhūta)として否定されるべきものなのである。

しかし、そもそも外界の存在を認めないということは、よほどの修行を経ていない限り、一般の人々には馴染みがたい。一般人の生活は、外界対象の存在を認めた上で成り立っている。そこで、一般人――あるいは修行の初期の段階にある者――のために、知覚という現象を、外界の対象の存在を認めるレベルで正しく論理的に説明しようと試みたのである。それが彼らの認識論の主要部分をなす。そしてそれに、いわば余論としてより高次の立場、すなわち外界を認めない唯識説に立った認識論を付加している。しかし、その「外界を認めない認識論」も悟った者の知覚を説いたものではない。それさえも無明世界の知覚の説明である。



一　仏教認識論の系譜

このように、仏教論理学派の認識論は、その主要部分としての「外界を認めた認識論」と、余論としての「外界を認めない認識論」とからなる。前者がその前半であり、後者が後半である。それらは、歴史的にはそれぞれ別個の系譜をたどってきたのである。前者の母胎は、古い問答法にある。アショーカ王(前二六八―二三二年在位)ののち、仏教以外にもいくつかの学派が成立し発展したが、その過程で学派間に論争が行なわれ、問答法のマニュアルも作られるようになった。仏教[1]でもいくつかのマニュアルが作られ

た。そこでは大部分が問答あるいは論争のテクニックの問題に費やされ、知識の源泉としての知覚の問題は僅かに副次的に言及されているのみである。やがてこの問答法は知識学へと発展する。そして、その知識学では知覚の問題は重要な役割を担うようになる。むしろ、知覚の問題――推理の問題も同じ事情にあるが――が主要な位置を占めるに至って、問答法は知識の学になったと言えよう。それをなしたのは、仏教論理学派の開祖とも言うべき陳那である。彼はその著『知識論集成』(PS, PSV)において、初めて知覚に独立した一章を与え、しかもそれを第一章となして、「知識の源泉の問題から論証学を含んだ知識学」を大成したのである。その認識論(知覚論)の内容は、外界の存在を認めるアビダルマ仏教の一派である経量部においてそれまで培われてきた知覚説を取り入れて豊かになっている。以上が「外界を認めた認識論」の系譜の大筋である。(2)

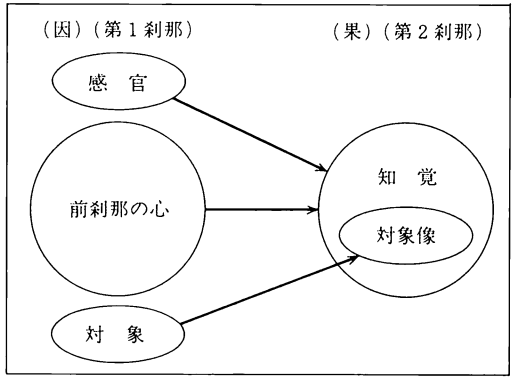
これに付加された後半の「外界を認めない認識論」は、唯識派の唯心論を認識論的に――すなわち認識論のトピックに沿って――記述したものである。

二　外界を認めた認識論

1　知覚の基本構造

(1)　経量部の見解

「外界を認めた認識論」が経量部の知覚説をどのように取り入れているか、それを具体的に見よう。それは何よりもその知覚の基本的構造に関わる論述に見られる。「外界を認めた認識論」に述べられた



知覚の基本的な構造は次の二つの説に集約することができよう。一つは、知覚因果説であり、もう一つは知覚有対象像説（知覚写像説、代表説）である。そしてそのいずれもが経量部説を継承したものなのである。その点を明らかにするために最初に経量部の知覚説を見よう。

『倶舎論』（大正二九、一〇下二〇―一一中八、Pradhan's ed., p. 30, l. 1-p. 31, l. 16）にいわゆる根見家と識見家とのかなり長い論争が紹介され、最後にその論争に対する経量部の嘲笑の言葉が示されている。根見家も識見家も「見る」という能動的作用があることを前提として、それが眼（根）によるとか、心（識）によるとか言い争っている。しかし、そもそも「見る」という作用そのものがないのであるから、それは無駄な議論である、と経量部は笑うのである。経量部によれば、あるのは色と感官を因として知覚が生じることのみである。「見る」という作用はどこにもないのである。いま、根見家と識見家の論争の内容を紹介する余裕はないが、最後部の経量部の嘲笑の言葉を引用しておこう。

〔識見家も根見家も〕どうして虚空に噛みつくようなことをするのか。〔真実は〕眼と色とに依存して眼知（眼識）が生じる〔のみ〕である。その場合、何が見、何が見られるのであるか。〔見るものも、見られるものもないのである。〕あるのはただ法のみであり、因果のみである。〔「見る」という〕作用はないのである。ただ世間の慣習にしたがって「眼が見る」とか「識が了別する」とか言われる

までである。したがって、それに固執してはならない。世尊も「国々の言葉に固執してはならない。世間の名称を追い求めてはならない」と言われている。

これによって我々は経量部の知覚説が因果説であることを知りえる。ただ、ここでは知覚の因として感官と対象が挙げられているが、前刹那の心(等無間縁)は因として挙げられていない。しかし、それはいまこの箇所の文脈がそれを述べることを要請しないからであって、アビダルマ仏教の常識として当然それも因であるはずである。

『倶舎論』の「破我品」(大正二九、一五七中二〇―二四、Pradhan's ed., p. 473, l. 23–p. 474, l. 1)にも経量部の知覚説が見られるが、そこではその因果説と併せて有対象像説をも汲み取ることができる。それはこうである。

経典に「知が対象を認識する」と説かれているが、知は対象に対して如何なる作用をなすのであろうか。作用は決してないのである。ただ、知が対象に似て生じるのみである。一般に結果は、原因に対して如何なる作用もなさないけれども、原因に相似して生じることにもとづいて、「原因に従う(原因の相を取る)」と言われる。同様に知は、対象に対して如何なる働きもなさないが、対象に相似して生じるから、「対象を認識する」と言われるのである。ここで「対象に相似する」とは、対象の像をもつことである。

たとえば、子供が親の容貌に似て生まれるとき、「親の容貌を取っている」と言われる。そこには「取る」という行動が実際にあるのではない。同様に、結果である知覚は、原因である対象に相似して、換言すれば対象像をもって、生じるから、「対象を認識する」と言われる。「認識する」作用が実際にあるわけではない。

(2) 仏教論理学派の見解

この経量部の有対象像説、因果説はそのまま陳那、法称に受け継がれている。陳那は次のように言う。

果である〔対象〕知は、対象の相を帯びて生じ、そして〔それゆえに〕作用をもつと思い込まれるから、「認識作用をもつ」と比喩的に表現(metaphor)される。〔実際に〕作用があるのではない。たとえば、果が因に準じて生じるとき、「因の色を取る」と言われるように。〔実際に取る〕作用があるのではない。この場合も同様である。

(PSV, p. 183, ll. 10-15)

法称も同様に、

それ(対象との相似性)を自己にもつそれ(知覚)は、あたかも、対象に対して「認識する」という作用をなすかのように現われる。なぜならば、〔実際には〕自ら〔能動的な〕働きはないが、それ(対象との相似性)によって、「認識する」と思い込まれるから。

(PV III, kk. 307c-308)

たとえば、世間において果は〔因に対して能動的な〕働きをなさないにもかかわらず、自らが因と相似して生じることにもとづいて、「因の相を取る」と語られるように。

(PV III, k. 309)

と言う。要約するならば、知覚は感官と対象(と前刹那の心と)を因とする果であり、対象像を対象から引き渡されている、という見解である。我々はこれによって、仏教論理学派の認識論における知覚の基本的構造と、そしてそれが経量部の知覚説をそのまま踏襲したものであることを知ることができよう。

2 知覚の対象

(1) アビダルマ仏教の見解

知覚の因果説、有対象像説の当然の帰結として、対象は(i)知覚の因であり、(ii)知覚に自己の像を引き渡すものであると言える。法称は、

理に通じた者は、「まさに知に〔自己の〕相を与える能力のある因であることが〔対象の〕対象たるゆえんである」と認める。実に、果(甲)は多くの因をもつが、〔それらの因のうち〕あるもの(乙)〔の相〕を継承して生じるとき、……「それ(乙)はそれ(甲)によって把握される」と言われる。

(PV III, kk. 247b-248)

と言う。

では、知覚の因であり、知覚に自己の相を引き渡す対象とは如何なるものであろうか。いま、この問題をアビダルマ仏教にさかのぼって見てみよう。アビダルマ仏教では、視覚の対象は色であり、聴覚の対象は音(声)、臭覚の対象は香、味覚の対象は味、触覚の対象は可触のもの(触)である。しかも、対象であるそれら色等はそれぞれの極微(原子、存在の最小単位)である。しかし、一つの極微は対象となりえない。対象となるのは、有部によれば、隙間をもって集まった多数の極微であり、経量部によれば、隙間のない多数の極微の集合である。そこでは、瓶等は対象とみなされていない。

では、瓶等はどのように考えられていたのであろうか。アビダルマ仏教は存在について、次のように「仮の存在」(世俗有 saṃvṛtisat)、「真実の存在」(勝義有 paramārthasat)とに分ける。

たとえば瓶〔や布等〕のように、壊れるときそれの観念がなくなるもの、あるいは水〔や火等〕のように、思考によって色等に還元分析するとき、その観念がなくなるもの、これらは仮の存在である。真実の存在はそれらと異なる。

(『倶舎論』大正二九、一一六中一三―一四、Pradhan's ed., p. 334, ll. 1-2)

すなわち、瓶は破壊されるとき、瓶の観念はなくなる。また、水はその構成要素である色等に思考によって分析されれば、水の観念はなくなる。このようなものは「仮の存在」である。これに対して、色、音、香、味、可触のものは破壊されることもなく、また思考によってそれ以上に分析されることもない。それらが「真実の存在」である。

いま先述の知覚の対象についての見解とこの存在の二分類とを合わせれば、次のような図式がえられよう。

瓶等――仮の存在(破壊されたり、思考によって分析されるもの)――知覚の対象ではないもの
色等――真実の存在(破壊されたり、思考によって分析されないもの)――知覚の対象

(2) 仏教論理学派の見解

以上、アビダルマ仏教の知覚対象についての見解である。では、仏教論理学派はどのような見解をもっているのであろうか。いま法称の見解を見よう。彼も存在を「仮の存在」と「真実の存在」とに分ける点ではアビダルマ仏教と相違しない。しかし、存在についての考え方は根本的に異なっている。すなわち、彼は存在をアビダルマ仏教的視点――すなわち破壊されるか否か、あるいは思考によって分析されるか否か――によって分けていない。彼は、

有効な働きの能力のあるものは真実の存在(勝義有)であり、そうでないものは仮の存在(世俗有)である。

(PV III, k. 3abc)

と言う。すなわち、有効な働きの能力(arthakriyāsamartha)をもつか否かによって、存在を「真実の存在」と「仮の存在」に分けたのである。彼によれば、

仮の存在――有効な働きの能力のないもの
真実の存在――有効な働きの能力のあるもの

となる。

法称はさらにこの「存在＝能力」という見解を知覚論に適用することによって、彼の先輩である陳那を超えている。それはこうである。陳那は知識の対象を独自相(svalakṣaṇa 自相)と一般相(sāmānya 共相)との二種と限定し、前者を知覚の対象、後者を推理の対象とした。そしてその知覚(感官知)の対象である独自相について、

自己〔の相〕によって認識され、言語表現できない色(等)が感官知の対象である。(PS I, k. 5cd)

と言う。ここで「自己の相によって認識される」とは、他の対象と共通しないという意味である。「言語表現できない」とは、それが概念ではないことを表わしている。

法称は、一応この陳那の見解に従って、独自相を知覚の対象、一般相を推理の対象とみなして、

それ(知覚)の対象は独自相である。それ(一般相)は推理の対象である。(NB I, 12, 17)

と言うが、さらにその独自相について、

それ(独自相)は真実の存在である。なぜならば、実在(真実の存在)は有効な働きの能力をもつことを特性〔とし、独自相は有効な働きの能力をもつ〕から。(NB I, 14, 15)

と言う。つまり、知覚の対象である独自相を、さきに見た存在の二種のうちの「真実の存在」、すなわち有効な働きの能力のあるものと規定しているのである。推理の対象である一般相は、それとは異なったもの、すなわち「仮の存在」したがって有効な働きの能力のないものなのである(NB I, 16, 17)。図式化すれば、

独自相――真実の存在(有効な働きの能力のあるもの)――知覚の対象
一般相――仮の存在(有効な働きの能力のないもの)――推理の対象

となろう。

これは、法称が対象に関する陳那の見解に新しい知見を加えたというそれだけのことではない。実はそこに仏教論理学派にとって重大な意義が含まれている。すなわち、彼らが経量部説によって認識論を構築するにあたって克服しておかねばならなかった問題が、経量部説自身に内在していたのであるが、陳那はその問題に触れなかった[3]。それを法称は、存在を能力の有無によって分類することにより解決しているのである。その経量部説に内在する克服されるべき欠陥とは、世親の『唯識二十論』と陳那の『観所縁論』(この書では陳那は唯識派の立場から外界実在論を論破する)において指弾されたものである。いまそれを見てみよう。

『唯識二十論』第十一偈において三つの外境実在説が論破されている。その第二説は、有部の説であり、第三説は経量部のものである。同じ説がそれぞれ陳那の『観所縁論』第一偈、第二偈に論駁されている。それらにおいて論駁されている説を要約すれば次のようになろう[4]。

有部説――一つの極微は知覚の対象となりえないが、多数の極微はなりえる。

経量部説――極微の集合(saṅghāta, sañcaya)が知覚の対象となる。

ヴィニータデーヴァの『観所縁論釈』によれば、前者は「相互の隙間を保った多数の極微」であり、後者は「隙間なく近接した極微の集合」である。

この両説に対する世親(『唯識二十論』)の論駁は、極微そのものの実在性の否定に終始しているが、陳那(『観所縁論』)の論駁はそれと趣を異にしている。彼はものが対象(所縁)であるための二つの条件、す

なわち、

(i)知覚の因であること

(ii)知覚に自己の相を与えること

を持ち出して、有部が言う「多数の極微」はこの第一条件を満たすが、第二条件を満たさず、また経量部の「多数の極微の集合」は第二条件を満たすが、第一条件は――そもそも集合それ自体が実在ではない[5]という理由で――満たされないから、いずれも知覚の対象でありえない、と批判する。

このように、経量部の「極微の集合＝知覚の対象」説は、「その集合自体が実在ではない、したがって知覚の因でありえない」という問題を抱えていたのである。この問題に解決を与えたのが、さきに見た法称の「存在＝能力」説である。彼は、極微の集合に能力があり、それゆえに知覚の対象でありえると説く。彼の言葉を引用しよう。

〔散在しているもろもろの極微が〕集合することにより、異質な極微が生じる。それら(異質なもろもろの極微)が「集合」(sañcita)と言われたのである。まさにそれら〔集合したもろもろの極微〕は知を生ぜしめる因である。 (PV III, k. 195)

そして、極微〔それぞれ〕のかの〔一つの知を生ぜしめる能力をもつという〕特殊性(viśeṣa)は他の〔隙間なく近接した〕もろもろの極微なくしてはない。 (PV III, k. 196ab)

〔隙間のない近接によって〕卓越性(atiśaya 特殊性)の生じた多数〔の極微〕が、実に感官等のように、〔それぞれ〕同時に〔一つの〕知の因〔となるとみなす〕とき、〔そこに〕どうして矛盾があろうか。 (PV III, k. 223)

因であること以外に他の対象性は決してない。それ〔ら因〕のうち、あるもの(甲)の形相を知がもつ

とき、それ(甲)はそれ(知)の対象と言われる。(PV III, k. 224)

すなわち、「隙間なく集合した諸極微」は「ばらばらに散在していたときの諸極微」とは異なるものである。つまり極微それぞれが「互いに共同して知覚を生ぜしめる能力」という特性をもつようになると言うのである。極微の集合は実体的存在ではないが、能力的存在であり、それゆえに知覚の対象なのである。

このようにして、法称は経量部の「極微集合が知覚の対象である」という説を擁護し、それを自説として採用したのである。すなわち、知を生ぜしめる能力をもつから、色の極微の集合は眼知の対象であり、音の極微の集合は耳知の対象であり、香の極微の集合は鼻知の対象であり、味の極微の集合は舌知の対象であり、可触のものの極微の集合は身知(触覚)の対象なのである。しかし、瓶、水等は知覚の対象とみなされない。

では、我々が「瓶」と認識する知を仏教論理学派は何と考えるのであろうか。彼らによればそれは概念知である。陳那も法称もアビダルマ仏教に従って瓶等を「仮の存在」(世俗有)と考える。そして、「仮の存在」である瓶等の知を「疑似知覚」(pratyakṣābha)の一つに挙げている(PS I, k. 7cd, 8ab, PV III, k. 288)。人々は「瓶」と呼ぶが、その言葉に対応する瓶なる存在があるのではない。存在するのはあくまでも極微である。実際に存在する極微と「瓶」という語とには対応関係はない。「瓶」という語は人が描く概念——仏教論理学派のテクニカルタームで言えば、アポーハ(apoha 他の排除)[6]——を表現するものである。そのことを法称は次のように言っている。

「瓶」という語は、〔集合した〕色〔の極微〕等の特定能力を表示せず、〔ただ〕「それらに共通の果(水を保つ等)の因でないもの(馬等)の排除」を意味する。(PV II, k. 100)

(3) 対象の存在は推理によって知られる

法称の知覚の対象に関する見解について、看過できないもう一つの説がある。それは、知覚の対象の存在は推理によって知られるという見解である。さきに見たように、仏教論理学派は対象と知覚とは因果関係にあると言ったが、それはあくまでも理論的説明である。実験室で物の因果関係を観察し、記述するように、対象と知覚との因果関係を直接目の当たりにして記述したものではありえない。むしろ、このような知覚因果説そのものが、外界対象の直接的観察の否定の上に成り立っているのである。因果説によれば、対象それ自体は知覚の生じたときにはすでに滅している。それゆえに知は対象を直接に知りえないのである。そこで、法称は、外界の対象は推理によって知られる、と言う。すなわち、

〔対象が知覚の〕因として別に〔外界に〕〔存在すること〕は、「〔感官等の〕他のもろもろの因があっても知覚が生じないこと」にもとづいて、推理されるであろう。

(PV III, kk. 390d, 391ab, cf. PVin, k. 59d)

と。(7)

3 知覚の真偽

知覚因果説と密接に関係するものに、知覚の真偽問題がある。この知覚の真偽問題は陳那においてはまだ論議の対象となっていない。この問題を論じたのは、少なくとも仏教においては法称が最初であろう。法称は知覚因果説によってこの問題に対して独創的な解釈を与えている。彼の見解を見てみよう。

この知は真である、あの知は偽である、と言われるが、真である、偽であるとは如何なる事柄である

のか。法称は次のように言う。

正しい認識手段は〔人を〕欺かない知である。「欺かない」(avisaṃvādana)とは〔人にとって〕目的の達成が確実であること(arthakriyāsthiti)である。　(PV II, k. 1abc)

つまり、ある知が真である(正しい)とは、人を欺かないこと、別言すれば人がそれによって目的を達成することが確実であることである。偽であるとは、その反対である。

では、ある知が真であり、人を欺かない——換言すれば、人がそれによって目的を達成することが確実である——のはなぜであるのか。すなわち、その真性、妥当性の根拠は何であるか。この妥当性の根拠がとくに問題とされるのは、推理についてである。知覚については、推理についての論議に関連して述べられている。そこで、まず推理の妥当性の根拠についての法称の見解を見よう。彼は『知識論評釈』(PV)第三章(知覚論)、第八一偈—第一〇〇偈において、かなり詳細に論じている。その要点はこうである。

たとえば、山に立ちのぼる煙を見てあの山に火があると推理する場合、そこで知られるのは「暖等を与えてくれる特定の火そのもの」ではなくて、「火一般」(火の概念)である。しかし、その推理が目指す対象は「暖等を与えてくれる特定の火そのもの」であるから、その推理は理論的には誤謬であるはずである。しかし、その推理によって、あの山に行けば人は「特定の火そのもの」をえて、暖をとる等の目的を達成することが確実である。つまり、その推理は人を欺かないのである。その意味で、その推理は真である。では、なぜその推理は人を欺かない——換言すれば、真である——のか。それは、煙の知(——正確に言えば、「火の果である煙である」という概念知、別言すれば煙一般の知——)ないしその知から生じる火一般の知(推理)が特定の火そのものから、間接的にではあるが、生じたものであるから

である。

では知覚についてはどうであろうか。法称は他の箇所で推理の妥当性の根拠について上述と同じことを、

これらの知(推理)は対象(たとえば特定の火それ自体)から直接的に生じたものではないからそれの顕現をもたないけれども、それから(間接的に)生じたものであるからそれに対して雑乱がない(人を欺かない)。 (PVI, p. 3, ll. 5-6)

と述べたのち、つづけて、

たとえば、知覚の如くである。すなわち、知覚も、〔対象から生じて〕対象に対して雑乱がない(人を欺かない)ときにのみ正しい認識手段である。なぜならば、それ(対象)がないとき生じる(知覚)はそれに対して(人を)欺くから。 (PVI, p. 3, ll. 6-8)

と言う。つまり、知覚は対象から直接に生じるから、対象に対して人を欺かないのである。かくて、推理にせよ、知覚にせよ、知が人を欺かない(換言すれば真である)のは、それがその対象から生じたからである。

この論議は、法称によって解決されない問題を含んでいる。すなわち、「知覚が対象から生じる」と言われるときの対象と「対象に対して人を欺かない」と言われるときの対象とは、その意味内容が異なるはずである。前者は、さきに述べたようにあくまでも色等——厳密に言えば「色の諸極微」等の集合体——であり、後者は、人間の目的を成就するもの、たとえば「水を保つもの」等である。言い換えれば、前者は認識論上の対象であり、後者は獲得行動の対象である。「対象＝能力」という観点から言えば、前者は知覚を引き起こす因果効力であり、後者は人間が期待する効果的作用である。[8] したがって、「知

覚は対象から生じるから、対象に対して人を欺かない」ということは、「知覚は因果効力(たとえば色極微の集合等)から生じるから、効果的作用(たとえば保水等)に対して人を欺かない」ということに他ならない。しかし、因果効力と効果的作用とは少なくともその効力の質が異なるものである。そこでどうして「因果効力から生じるから、効果的作用に対して欺かない」と言えるのかという問題がなお残るであろう。しかしこの点に関して法称の言及を見いだしえない。

さらにまた問題なのは、「色の諸極微」等の集合体は刹那的存在である。したがって、ある集合体(甲)はその因果効力によって知覚を生ぜしめた瞬間に滅するはずである。つまり、知覚が生じた瞬間にはその集合体(甲)は滅していて存在しないのである。それゆえに、人はその知覚によって、その集合体(甲)の効果的作用を獲得することは不可能であるはずである。この問題についても、法称の見解を見いだしえない。(9)

4　認識手段と認識結果

インドにおいて認識論のトピックは、一般的に認識者、認識手段、対象、認識結果である。対象についてはすでに述べた。認識者(個我)が仏教では認められないこともさきに指摘した。いま認識手段と認識結果に関する仏教論理学派の見解を見てみよう。

認識結果は対象の認識である。「対象の認識」とは言え、上述のように、対象を認識するという作用が実際にあるのではない。実際に起こることは、知覚が対象像をもって生じるということである。ではその場合、知覚の手段は何であるのか。当時、他の諸学派では、知覚の果と手段とは相互に別の事象であると考えるのが一般的であった。これに対して、仏教論理学派は知覚の果と手段は別体ではないとい

う独自の説を提唱した。

いま、他の学派の別体説の一例として、ウッドゥヨータカラの『ニヤーヤヴァールティカ』(NV, Chowkhamba Sanskrit Series, 1916, p. 5, l. 16 ff.)によって正理学派の見解を挙げてみよう。彼によれば、知覚の生起の因果は、

感官——感官と対象との結合——知覚作用——知識(対象の認識)

となる。そして、知覚作用が最終的な最も勝れた因であるという理由で、知覚作用を知覚の手段と認める。この場合、知覚作用(手段)と知識(果)とは相互に別個のものである。

法称も、最も勝れた因を知覚の手段とみなす点では正理学派と同意見である。しかし、その内容は正理学派と決定的に相違する。すなわち、最も勝れた因とは、正理学派が考えるように動力因ではなくて、知覚を決定するものであるべきであると言う(PV III, k. 311)。ある知覚をたとえば「青の知覚」であって、「黄の知覚」でないと決定づける要素こそが最も勝れた因でありえる。では、その決定づける要素とは何か。法称は、それは「その知が対象の相(たとえば青の相)を帯びているという事実」——有対象像性(artharūpatā)——であると言う(do. kk. 305, 306)。この様に、知覚手段(pramāṇa, sādhana)を「知覚を差別して決定するもの」(bhedena niyāmakaḥ)と解し、有対象像性をそれと考えるから、知覚手段は知覚結果(たとえば「青の知」)と別体ではないと主張される。

三　外界を認めない認識論

1　自己認識

法称の認識論において「外界を認めない認識論」は、直接的には「外界を認めた認識論」の「認識結果は外界対象の認識である」という説に対するアンチテーゼとして提示される。すなわち認識結果は、外界対象の認識ではなく、知の自己認識(自証)でなければならないという主張である。

まず、唯識説によれば、外界は存在しないから、外界対象の認識はありえない。では、たとえば「青の知」とは何であるのか。法称は『知識論決着』(PVin)に次のように言う。

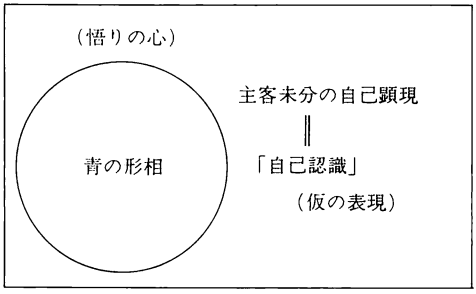
〔知より〕別個に認識されるべき〔対象〕は存在しない。……それ(知)はそのように自ら輝き現われる〔のみである〕。
(PVin, k. 38=PV III, k. 327)

さらにまた彼はこの偈頌に続く散文において、

それ(知)が直覚されるということ(pratyakṣaprativedyatva)もまさにそれの本性〔による〕のみである。それ(知)がその本性によって自ら輝き現われるということにもとづいて「自己を照らす(認識する)」とも言われる。たとえば灯火のように。「青等の認識」と言うも、〔それは〕それ(青等)を自己相とした認識〔が輝き現われる〕のみである。
(PVin, p. 86, ll. 20–25, cf. PV III, kk. 326cd, 328, 329)

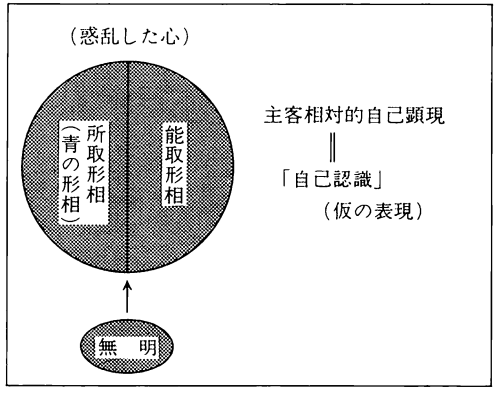
と言う。つまり、唯識説による青の知覚の構造は、「青の相(内容)をもった知が自ら輝き現われる」そ

れだけである。何か他のもの(外界対象)によるのではない。しかもその「青の知」は石のような非精神的存在ではない。それは知という本性のゆえに自らが自らを直覚する。そしてそれが「知が知自身を認識している」(知の自己認識)と表現されるが、しかし知に「自己を認識するという働き」が実際にあるのではない。その間の事情は灯火に喩えて説明される。それはこうである。灯火が自ら輝くのみであって、照らす働きはないのに、「灯火自身を照らす」と言われるように、知も自ら輝き現われるのみであって、認識する働きはないのに、それが「自己を認識する」と表現されるだけにすぎない。知が客観としての自己を認識するということはないのである。そこに起こっている現象はあくまでも「青の相をもった知が自ら輝き現われている」(主客未分の自己顕現)のみである。ただその知の自己顕現が仮に自己認識と言われたままでである。ダルモッタラによれば、法称がここで言おうとしていることは、その自己認識(自己顕現)に所取(客観)、能取(主観)の差別がない(PVin(D), 170b3-4, cf. PVP, 259a6)ということである。それは主客未分の自己顕現と言えよう。そしてそれが知の本性なのである。この主客未分の自己顕現はおそらく——陳那、法称が明言しているわけではないが——悟った者の心であろう。



このように真実には青の相をもった知が自ら輝き現われるのみであって、そこには客観(所取)主観(能取)の対立はないのであるが、しかし、無明に惑乱されている者の知覚にはもう一つの要素が加わる。すなわち、無明による惑乱のために、青の相(知の内容)が客観の性格を帯び、知がそれに対する主観の性格をもつに至るということである。このことは——無明の世

界の現象という限定のもとではあるが――事実として認めなければならない。唯識説において、所取形相(客観的契機 grāhyākāra)・能取形相(主観的契機 grāhakākāra)を知の内的契機として立てるのは、そのような無明に惑乱された者に起こる現れに従ったまでである。すなわち法称は、



〔知は真実には〕所受(所取)・能受(能取)の形相をもたない。〔無明によって〕惑乱された者たちによって見られるのに従って、これ(知)は特相を異にした所取形相・能取形相――〔これらは〕惑乱〔であるが〕――をもつと措定された〔までである〕。〔眼病者の〕髪等の知における差別のように。その場合、〔知の〕所取・能取の特相は非難されるべきではない。 (PVin, kk. 39, 40=PV III, kk. 330cd, 331, 332ab)

と言う。

このように、無明に惑乱された者の知は所取形相と能取形相という二つの形相をもって自己顕現する(主客相対的自己顕現)。その自己顕現が「自己認識」と仮に表現される。この場合も知が「自己を認識するという働き」を実際になすのではない。ただ仮に「自己を認識する」と言われるだけである。この間の事情もまた灯火に喩えられる(PVin, p. 98, l. 13)。ダルモッタラによれば、それはこうである。灯火は輝いているのみであって「照らす働き」はないが、「灯火は自己と他を照らす」と言われる。同様に、知は輝き現われる――この場合は無明のゆえに能取形相と所取形相とに分かれて現われる――のみで、

「認識する働き」はない[10]が、「知は自己(能取形相)と他(所取形相)を認識する」と仮に表現される。つまり、知の主客相対的自己顕現が「自己(能取形相)と他(所取形相)を認識する」(別言すれば「自己を認識する」)と仮に表現されるのである。

ここでは知覚に所取形相と能取形相と自己認識(——自己認識は自己顕現の仮の表現にすぎないが——)との三つの契機が認められていることになる。

2 認識対象・認識手段・認識結果

法称は以上のように無明に惑乱された心のありようを述べたのち、それを認識論のトピックに当てはめる。すなわち、知の自己認識が認識結果であり、能取形相が認識手段であり、所取形相が認識対象である。したがって、「外界を認めない認識論」は無明に惑乱されたレベルの知について構築されたものであると言うべきである。法称は次のように言う。

> 知自体は(真実には)区分をもたないが、〔無明によって〕誤った知覚をもった者たちによって、あたかも〔知自体が〕所取〔形相〕・能取〔形相〕・〔自己〕認識という差別をもつかのように見られる。
>
> (PVin, k. 45=PV III, k. 353)
>
> 認識対象・認識手段・認識結果の措定は、〔真実にはありえ〕ないけれども、〔無明によって生じた惑乱した〕所取・能取・〔自己〕認識の現れ(anudarśana)に従ってなされる。
>
> (PVin, k. 48=PV III, k. 356)

このうち能取形相は、自己認識を決定づける要素であるという点で認識手段とみなされたのである[11](PVin, p. 98, ll. 13-15)。認識結果は「自己認識」(——厳密には自己顕現——)であって、「外界対象の

認識」ではないのであるが、現実には人はそれを「外界対象の認識」と思い込んで行動する。それゆえに、その意味で「自己認識＝外界対象の認識」と言えないこともない[12]（PV III, kk. 339, 340）。

3　余論——外界を認める認識論においても「認識結果＝自己認識」

以上のように、「外界を認めない認識論」においては、認識結果は自己認識であるが、「外界を認めた認識論」においても、厳密な意味では同様に認識結果は自己認識である。このことが「外界を認めない認識論」の論述の過程において派生的問題として論じられている（PV III, kk. 341-352）。その要点はこうである。

「外界を認めた認識論」においては、先述したように、知覚は外界対象を因とし外界対象の写像を内にもって生じる。その限りでは同じ対象からは同じ知がすべての者に生じるはずである。しかし、その知覚によって対象を決定（niścaya）するとき個人的差がある。たとえば、ある者は好ましいと決定し、ある者は好ましくないと決定する。また、同じ青でも人それなりに青と決定する。そのような個人差は、外界対象に起因するのではなく、知覚に原因があるはずである（PV III, k. 341）。すなわち、知覚の自己認識に起因すると言うべきである。知覚に「好ましい」等の感覚——これは自己認識に他ならない——が起こっていて、それによって対象を「好ましい」などと決定するのである。あるいは、知覚に現われた青の形相がその人なりに自己認識される[13]から、それによってその人なりの青の決定がある。したがって、「対象の知（決定）」といっても、その内実は知覚の自己認識である。それゆえに、厳密には自己認識をこそ認識結果と言うべきである[14]（PV III, k. 345）。

略号

NB: Nyāyabindu. (Dharmottarapradīpa, ed. by D. Malvania, Tibetan Sanskrit Works Series, Vol. II, Patna 1955.)

PV I: Pramāṇavārttika, Chap. I.(R. Gnoli's ed., Serie Orientale Roma, XXIII, 1960.)

PV II: Pramāṇavārttika, Chap. II. (R. Sāṅkṛtyāyana's ed., Appendix to Journal of the Bihar and Orissa Research Society, Vol. XXIV, Parts I–II, 1938.)

PV III: Pramāṇavārttika, Chap. III. (拙著『仏教認識論の研究』上(第一版一九七九年、第二版一九八八年)、下(一九八五年)、大東出版社)

PVin: Pramāṇaviniścaya. (T. Vetter, Dharmakīrti's Pramāṇaviniścaya, 1. Kapitel: Pratyakṣam, Wien 1966.)

PVinT(D): Dharmottara's Pramāṇaviniścayaṭīkā. (影印北京版西蔵大蔵経、五七二七)

PVP: Pramāṇavārttikapañjikā. (影印北京版西蔵大蔵経、五七一七㊁)

PS: Pramāṇasamuccaya. (M. Hattori, Dignāga, On Perception, Harvard Oriental Series, No. 47, 1968.)

PSV: Pramāṇasamuccayavṛtti. (同右)

(1) 仏教では、この問答法は直接に解脱道と関わるものではない。たとえば『瑜伽師地論』(大正三〇、三四五上二二以下)では、問答学(――そこでは因明と呼ばれる――)は五明処(内明処、医方明処、因明処、声明処、工業明処)の一つとして解説されている。つまり、仏教教理に関する学問(内明処)以外の世間的な学問の一つとみなされている。なお、『大毘婆沙論』大正二七、八八五中一一―一二参照。

(2) 詳しくは、拙稿「仏教における現量(知覚)の系譜」『理想』五四九号、一九七九年二月、参照。

(3) 陳那がこのことに気づいていなかったとは言えない。なぜならば、後述するように、彼自身『観所縁論』において、唯識派の立場からその経量部説を破すために、その欠陥を指弾しているから。ただ、彼の認識論ではそれを不問に付しているのである。

(4) 詳しくは、山口益・野沢静証『世親唯識の原典解明』法蔵館、一九五三年、七〇頁以下、四三三頁以下、御牧克己「初期唯識諸論書における Sautrāntika 説」『東方学』第四三輯、一九七二年、九〇頁以下、梶山雄

一「唯識二十論」『大乗仏典15』中央公論社、一九七六年、一七頁以下参照。

(5) 『唯識三十論』も外界実在論批判をなしているが、そこでも「部分(極微)の単なる集まり以外に《集合》(という存在)があるのではない」(Sylvain Lévi's ed., p. 16, ll. 21-22)と言い、また「もろもろの極微は集合していても、集合していない状態より自らが卓越すること(自己以上になること)はない」(p. 16, ll. 24-25)と言う。なお、経量部自身、極微の集合を実在と認めていないと言われる(加藤純章「『順正理論』の諸問題(三)」『三蔵』九八、四五頁上、参照)。

(6) アポーハについては、桂紹隆「概念」(本巻所収)参照。

(7) この推理については、御牧克己「経量部」本講座第八巻『インド仏教1』一九八八年、参照。

(8) 神子上恵生氏は、色等に特殊的機能(因果効力)と普遍的機能(効果的作用)の二つの能力を認める説がジャイナ教徒によって非難されていることを指摘されている(「物にそなわる普遍的機能(Sāmānyā śakti)と特殊的機能(Pratiniyatā śakti)」『仏教文化研究所紀要』一七集、一九七八年)。なお、沖和史「自相について」『密教学研究』第一四号、一九八二年、一〇二頁以下参照。

(9) ダルモッタラは、法称の『知識論決着』(PVin)の注釈において、「相違しないと執されたまさにその存在の相続が(獲得)行動の対象である」(Peking ed. 31a6. rgyu を rgyud に訂正)と言う。すなわち、集合体は刹那的存在であるが、同類のもの(甲$_1$、甲$_2$……)が間断なく継起する。そして、それらは相違がないと思い込まれている。そのように先のものと相違がないと思い込まれる後の存在が獲得行動の対象である。しかし、これも論理性の弱い意見と言うべきであろう(なお、拙稿「後期大乗仏教の認識論」『講座仏教思想』二、理想社、一九七四年、一五七―一五八頁参照)。時間的に連続する同類の能力という概念は、後の仏教論理学者モークシャカラグプタの言う「縦の形をもつ一般者」(sāmānyam ūrdhvatālakṣaṇam)(梶山雄一「認識と論理」『世界の名著2 大乗仏典』中央公論社、一九六七年、四七五頁)に連なるものであろう。

(10) 次注(11)後半参照。

(11) 先述したように、「外界を認める認識論」においても、有対象形相性が認識手段とみなされたが、それもそれが知覚(認識結果)を決定づけるものであるからであった。

なお陳那は「認識手段、認識対象と仮に言われる(だけであって、実際に認識作用があるのではない)。な

ぜならば、存在はすべて作用(vyāpāra)をもたないから」(PSV, p. 183, ll. 36-37)と言う。陳那は(おそらく法称も)因果の法——果に対する因の働き——以外に如何なる作用も認めないのである。いまの場合、能取形相(認識手段)と所取形相(認識対象)が何らかの因によって生じることは認めるが、一方が他方を認識するという働きを認めないのである。

(12) 後代に、知が形相をもつか否か、いわゆる有相唯識派と無相唯識派の論争が起こるが、それについては沖和史「無相唯識と有相唯識」『講座大乗仏教8』春秋社、一九八二年、同「唯識」本講座第八巻『インド仏教1』、およびそれらに言及された諸研究参照。

(13) これは、知覚が知覚自身を——したがって知覚に内在する青の形相をも——認識するという構造である。この場合、自己認識が「自己を把握する」実際の働きをなすと認められているのか、あるいは「知覚が青の形相——それは外界対象に由来する——をもって輝き現われること」が「自己認識」と仮に表現されているのか、法称の言葉からは定かでない。注(11)に引用した陳那の「存在はすべて作用をもたない」という言葉からは、これも仮の表現と見られる。

(14) 外界実在論の自己認識説は仏教論理学派をもって嚆矢とするものではない。それは『大毘婆沙論』(大正二七、四二下一一—一四)に大衆部の説として見えている(梶山雄一『仏教における存在と知識』紀伊國屋書店、一九八三年、一〇頁以下参照)。

経量部も知の自己認識を認めていたかどうかは明らかではないが、月称が『入中論』に、知に対して想起があることにもとづいて知の自己認識を証明する者を経量部としている(山口益『仏教における無と有との対論』弘文堂書房、一九四一年、二八四頁以下参照)ことからすれば、経量部も自己認識説をもっていたと思われる。なお、Louis de la Vallée Poussin("Sautrāntikas", Encyclopedia of Religion and Ethics, Vol. 11, Edinburgh 1920)は、灯明の比喩にもとづく「自己認識の論証」を経量部の説と見ている。

6 言語と論理

岩田 孝

はじめに

言語、或いは、言語を介した認識が、実在する対象を的確に指示するか否かは、インドの諸哲学学派が少なからず関心を示したテーマである。仏教では、言語や思惟の世界が物事の事実的在り方に直接対応しないという見解は、部派仏教より後の諸学派において概して肯定的に受け入れられた。特に唯識説ではこの点が基本的立場の一つとなっている。日常的に「我(主体)」「法(物質(色)・心・心的作用(心所)等の存在)」などの言語表現が用いられても、その指示対象は、識以外に実在するのではない。それらは瞬間的に変化する識に生ずる顕現相(nirbhāsa)にすぎず、それらを恰も外界に実在するかの如くに執して、「我」「色」などの言語表現をそれらに仮設する(upacāra)、と説くのである。[1] しかし、言語が事実的世界に直接踏み込めないとしても、そのことから即座に、言語による認識がすべて虚偽、とするのは極端な断見であろう。もしそうであれば「嘘つきのパラドックス」の場合の如く、仏教の自派に伝承された「諸法無我」「諸行無常」等の定説も虚偽となるという矛盾に陥ることになろう。そこで問題

は、言語による認識がどの程度の妥当性を有するかという点に帰せられる。この点について明確な問題意識を持っていたのは、陳那(Dignāga)、法称(Dharmakīrti ca. 600-660)をはじめとする仏教論理学派の学匠である。彼等は言語による認識を定義し、言語による認識に帰せられる推論に関して、その妥当性の範囲を規定している。本論で紹介する説は、この法称の見解である。

法称によると、妥当な認識、及び、その根拠(pramāṇa)は、直接知覚(現量 pratyakṣa)と推論(比量 anumāna)とに限られる。この場合の妥当性とは、逸脱しないこと(avisaṃvādin)、即ち、認識された対象が、その対象に関して意図された目的・結果を具現可能であることを確立することである[2](arthakriyāsthiti)(PV II 1abc)。妥当な認識が二種のみであるのは、その対象が二種のみ、即ち、前者が自相(svalakṣaṇa)を、後者の推論が共相(sāmānyalakṣaṇa)を対象とするからである[3](PV III 1ab)。自相とは知覚され得る個物で、それに固有な目的を果す能力を有する。共相とは諸個物に共通する一般性である。共相には自相の有する様な目的を果す能力はない。例えば、現前に見える個物としての火は、物を焼くという目的を果す能力を有する自相である。その火を如実に認識する直接知覚は妥当とみなされる。一方、山に煙の立つのを見て、山に火ありと認識する場合の「火」は、共相である。それは、煙一般なる概念より論理的に導出された火一般——心の中に表象された火性なる概念である(本論では、言語を、主にこの概念の意味で用いることにする)。火性には、個物の有する様な物を焼くという実際の能力はない。そこで、この能力のある自相が本来的存在(paramārthasat)、その能力のない共相は世俗的存在(saṃvṛtisat)という区別が立てられる[3](PV III 3)。推論は、かくの如く概念(言語)を介した認識である為に本来的対象である自相を捉えないが、間接的に、自相に関連する故に(sambandha)推論も妥当な認識である、と法称は説いている(PVin II 1)(この点については第一章第二節「推論の妥当性」において言及する)。

直接知覚と推論が共に妥当な認識であっても、両者には認識論的構造から見ると大きな相違点がある。推論は、自相を捉えないにもかかわらず、認識主観に顕われた(svapratibhāsa)対象形相を、恰も自相の如く決め込む(adhyavasāya)。その為に、推論は本来的には、「それでないものをそれ」と捉える迷妄である(atasmiṃs tadgraho bhrāntiḥ) (PVin II 1ab; p. 2*, 8f.)。逆に、直接知覚は言語を介することなく、自相そのものを認識し、迷妄を離れている(PVin I 4ab)、という相違がある。これによって、推論は直接知覚に比較すると第二次的認識とされるが、しかし全く見当はずれな認識ではない、という推論の置かれた相対的な位置が理解されよう。右説の如く、推論が自相でないものを自相の如く決め込むことに迷妄の原因があったが、更に溯れば、このことは、推論が自相を捉えない、即ち、言語を介した認識であるという点に起因する。それでは具体的に、言語による認識の如何なる構造に迷妄の契機があるのか、また、推論がその迷妄性にもかかわらず妥当となるのはどの様な要因に基づくのか。以下こうした問題意識のもとに、第一章では、言語による認識の構造、及び、その認識と外界の対象との事実的関係から一般的に推論を分析し、第二章では、論証因という推論の特定な要素から推論の特徴、妥当性について論ずることにしたい。

一　推論の認識論的及び存在論的側面

1　言語による認識の構造

言語と結びつき得る対象を表象する認識は、一般に分別(kalpanā)と名付けられる(PVin I p. 40, 5-8)。

従って言語による認識である推論も分別に帰属する。そこで本節では、分別の構造から言語による認識を分析してみよう。分別とは、例えば「これは木である」という様に、或る対象を言語(今の場合「木」という言語)にて限定する認識である。分別の構造を法称は次の様に説いている。(4)

〔分別は、言語とその指示対象に関して世間的に定められた〕言語規約(saṃketa)の〔経験、及び、その〕記憶に基づいて〔成立する。しかも、この分別は、言語規約経験当時に〕知られた〔対象や言語と、現に知覚されている対象との〕結び合わせ(saṃkalana)を本質とする。(PVin I 8ab=PV III 174ab)(5)

つまり、分別は次の過程を必要とする。

(1)過去の時点(t_1)に、言語(S_1)とその指示対象(A_1)との対応を世間的言語規約に従って経験する。

(2)現在(t_n)に、対象(A_n)を知覚し、以前に経験した言語規約を思い起す。

(3)言語規約を経験した当時の言語の指示対象(A_1)を、現に見ている対象(A_n)と同一視し、さらにその対象(A_n)に、経験済みの言語(S_1)を適用する。

この過程によると、分別は、過去の事柄(言語規約経験当時の言語とその指示対象)を、現在の対象に結びつけるという操作を本質とする。しかし、仏教の公理である刹那滅論からすると、過去の事柄がそのままの在り方で現在に存続することは有り得ない。従って以前経験した言語の対象(A_1)が、現在知覚している対象(A_n)と同一となることは、本来的には不可能である。また、以前に経験した言語(S_1)が、その当時対応づけられた対象(A_1)――今は既に滅して現前しない対象――を介して、現在の対象(A_n)に結びつくというが、厳密な刹那滅の成立する場では、以前の言語が現在の対象に結びつくことも有り得ない。結局、ここでは、分別する者は、刹那的に変化する諸事象を恰も変化しない事象の如く取り扱って、それらに同一化を読み込んでいる、従って自相でないものを自相の如く執しているのである。更に、

分別の最初の過程――世間規約に基づき言葉とその対象とを対応させるという過程――は、言語が知覚対象そのものを指示することの様に思われるが、実はそうではない。仏教論理学派の定説では、言語は、一般に他の排除を対象とする。例えば「木」なる言語は、木以外のものの排除を指示する。この他の排除が、言語を介した分別知によって、恰も外界に存在するかの如くに執される。即ち、認識主観の中に顕われた形相に対して、分別知が「外界に存在する他の排除」という思い込みを仮りに設定している(aropa)だけなのである。(6)

この様に分別の諸過程は、刹那滅である直接知覚対象(自相)に直接踏み入ってはいない。分別のかかる認識論的構造から、分別、言語による認識、分別に属する推論が、自相をそのままに認識しないということが導き出されるのである。例えば「色(眼識の対象)は無常である」という命題が推論にて認識される場合、自相としての色と共相としての無常性とが結びつけられるのではなく、共相としての色(色性)と共相としての無常性とが結びつけられる、即ち、推論では徹底して共相が認識されている、と法称は説くのである(PV III 76, 79cd)。(7)

別な例を挙げよう。数論学派の説く根本原因(pradhāna)を否定する為に、仏教論理学派は「根本原因は存在しない、認識されない故に」という推論を立てる。それに対して数論学派からの反論――根本原因を主題にして「根本原因が存在しない」と言語表現する為には、「根本原因」なる言語の対象が外界に実在しなければならない(PVin III 306a$^{6-7}$)。もし推論の主題自身が存在しなければ、そこに証因が所属することを示せない過失に陥るという反論――が予想される。そこで法称は論駁して言う。「根本原因」なる言語の対象が、外界の実体を拠り所とする、とは認識されない(anupalambhana)。この非認識を証因として、「根本原因」なる言語の指示対象が自相に基づいて存在するのではない、ということを導出す

る。これが仏教徒の推論の内容である。この場合、推論を立てる人の分別知に顕われる限りでの対象、即ち「根本原因」なる言語の指示対象までも全く存在しない、というのではない、と答えている(PVin III 54=PV I 206)。つまり、推論の主題が、外界の自相の場では非有であっても、分別知上に顕われる(-pratibhāsin)対象相という場では有であることが否定されない。[8] その有に基づいて推論が行われる。即ち、かかる場で有とされた主題(dharmin)には、非認識という特性(dharma)としての証因が存し得る、即ち、証因が主題に所属しないという反論が否定される[9]、従ってその証因から主題とされた対象の非実在が導出されるというわけである。[10] ここからは、推論における対象の在り方が外界の自相のそれとは異なる、という法称の見解を読み取ることができる。このことも、推論が自相を直接的には対象としないことを示す一例となろう。

2　推論の妥当性

推論が自相を認識しないにもかかわらず、妥当な認識とみなされるのは、推論が自相に間接的に関係するからであった。具体的にはその関係を法称は、因果関係として捉えている。即ち、論理的に導出される対象(Y)(例えば、煙性なる証因により、山にあるはずと導出される火性)と外界の対象(y)(実際に山にある火)とは、結果と原因の関係にて結ばれると言う。

或る物(y)が或る〔関連〕のもとにある〔例えば、火(y)が煙(x)の原因である〕場合に、その〔関連に基づいて成立する〕様な〔論理的〕目印(X)〔の認識が生ずるが——例えば、火が原因(y)で煙が結果(x)という因果関係がある場合、それに基づいて、「煙性あれば火性あり」という論理的包摂関係を満たす様な証因、即ち火性を導出する煙性という証因(X)についての認識が生ずるが——そ〕

の認識〔を生ずる為〕の〔間接的〕原因が、それ〔実際の火(y)〕である。その〔証因(X)(煙性)の認識〕から目印をもつものの認識〔即ち、帰結(Y)(火性)の認識が生じ、この帰結(Y)の認識〕は、そ〔の証因(X)の認識〕を通して、〔間接的に〕その〔関連のもと〕にあった実際の物(y)に〔対応するのである〕。

(PVin II 2=PV III 81)[11]

山に煙の立つのを見て、山に火ありと推論する場合、火(原因なる個物(y)から煙(結果なる個物(x))が生じ、その煙から「煙性(X)なる証因」の認識が生じ、更に、その煙性の認識によって「火性(Y)なる帰結」の認識が生ずる。これらの因果の系列——火(y)⟹煙(x)⟹煙性(X)(証因)の認識、及びこの認識より生ずる火性(Y)(帰結)の認識という因果の系列——においては、諸要素は「先の要素がなければ後の要素はない」という不離の関係で結びついている(PVin II p. 2*, 10-15)。それ故、この関係を溯れば、最後の「火性を推論する認識」は、最初の「個物としての火」に、間接的に対応するので(pāramparyeṇa vastuni pratibandhāt)、「火性」なる帰結の認識は、たとえそれが主観の中に顕われた火性の認識であっても、即ち、個物の火から直接生じたのではなくても、実際の火が存在することに関して人を欺くことはない、と法称は説くのである(PVin II 3=PV III 82)[11]。

この様に推論の対象(共相)の論理的な認識を外界の個物(自相)に根拠づけることによって、存在論的な基盤を確保するという点が、法称の推論説の特質であり、これは、後述する如く、論理的包摂関係の根拠を外界の物の場での事実的関係にまで溯らせる、という彼の見解において顕著に認められる。

二　論　理

仏教論理学派の論理体系は為自比量(自己の為の推論)と為他比量(他者の為の推論)とに分けて論述される。前者は、正当な証因(＝正証因)となる為の三条件(因の三相)を満たした証因によって推論される対象を認識すること(jñāna)であり(PVin II 1ab, pp. 1*, 25-2*, 2)、後者の為他比量は、対論者に対して立論者にて認可された証因を表述すること(prakāśaka, ākhyāna)である(PVin III 1ab, 285a7-8)。法称の主著『量決択』(Pramāṇaviniścaya)によると、為自比量では、推論の妥当性、因の三相、正証因の三種類、包摂関係等が論題となり、また為他比量においては、主張命題、九句因、疑似的証因(＝似証因)、喩例等が論題となっている。法称は為自比量章において、陳那の因の三相説をより論理的に改良し、更に、独自に正証因の三種の分類を確立した。そしてこれらを論理系の基盤として、為他比量章において、陳那の提唱した九句因説、疑似的証因説を体系的に、所々補訂しながら説明している。本章では、推論の重要な要因である正証因と似証因とを基点にして、法称の論理系の特色を論ずることにしたい。文献としては、陳那の著述の注解としてではなく、法称が自身の立場から論述した著作『量決択』を用いる。なお、為自比量説については既に諸論文[12]にて論じられているので必要な限りの要点を示すに留め、為他比量説[13]を中心に考察を進めることにする。

1　正当な論証因(正証因)

(1) 正証因となる為の三条件(因の三相)[14]

陳那の因の三相説を受け継いで、法称は、それを不変化詞〈eva〉を用いて厳密に規定した。先の「山に火あり、煙ある故に」を例にすると、三条件は次の如く記述される。

第一条件　証因(煙性なる特性)が主題(山)に必ず(eva)存する(即ち、主題にも存する)。

第二条件　同類(＝主題以外の成員で、所証特性(火性)を有する点で主題と類似する事例〔竈など〕の集合)のみ(eva)に証因が存する。

第三条件　異類(＝主題以外で、しかも同類以外の事例〔湖など〕の集合)には、証因が決して(eva)存しない。

陳那、法称の推論系では、証因(X)と所証(Y)との論理的包摂関係を帰納する為に、主題以外に、XとYとが共に成立する事例を必要とする。従って証因は、主題(A)のみに存するのではなく、それとは別な事例にも存しなければならない。別言すれば、証因が主題と同じ外延を有することは——これは形式論理学では何等不都合ではないが——避けなければならない。証因が主題より外延的に大きいことを〈eva〉なる語が示すのである(PVin II p. 5*, 6ff.)。

第二条件での〈eva〉は、証因が所証特性を持たないものに存することを排除する為である(PVin II p. 6*, 9ff.)。従って、第二条件は「証因としての特性(所遍)のある所に、必ず所証特性(能遍)が存する」という肯定的包摂関係(anvaya)[15](＝肯定包摂)に一致する。第三条件は「所証特性のない所には証因が決して存しない」という否定的包摂関係(vyatireka)(＝否定包摂)そのものとなり、これは、更に、証因が所証特性を持たないものに存することを排除する第二条件と同義となる。かくして推論は、肯定包摂または否定包摂のいずれかと、第一条件とによって記述され得る(PVin II p. 7*, 7ff.)。前述の「山に火あり、煙ある故に」という推論は、肯定包摂を用いると、

およそ煙のある所、そこに必ず火あり、

例えば竈の如し(肯定包摂)。

かの山に煙あり(第一条件)。

と表述される。以下、推論を次の如く略記しよう。

「主題―(証因→所証)(事例)」

因みに右の推論は「山―(煙→火)(ex. 竈)」と略記される。

(2) 正当な証因の三種類[16]

正当な証因(正証因)を三種――非認識証因(anupalabdhi)、自性証因(svabhāva)、所作証因(kārya)の三種――に限定したのは法称である(PVin II 28)。

①非認識証因

或る論議の場において(ex. この場所に)、或る物(A)(ex. 瓶)が――認識される為の条件が揃えば認識可能な物が――現に認識されていないことは、Aがその場に存在しないことを導出する為の証因となる(PVin II p. 10*, 7ff.)。この証因が非認識証因である。

「この場所―(Aの非認識→Aの非存在)」

②自性証因

本質的特性(自性)としての証因(自性証因)は次の如く定義される。

〔一方の〕自性(X)は、それ(X)の有のみに従う所の〔他方の〕自性(Y)〔を導出する為〕の証因である。
(PVin II 53ab)

証因が自性証因となる為のポイントは、所証(Y)が証因(X)の有のみに従うこと(tanmātrānurodhin)、即ち、YがX以外のものに事実的に依存しないことであり、これによって、Xがあるとき必ずYがある、ということが保証される。ところが、法称は、更に「それ(所証)(Y)の有のみに従うことを本性とする

自性(X)が(所証を)導出する」(PVin II p. 24*, 16-18)とも説き、「証因(X)が所証(Y)の有のみに従う」ことも認める。つまり、「Y(所証)がX(証因)の有のみに従う」という自性証因の規定で、XとYとが交換可能であることを提示している。また、自性証因による推論(例えば「これは木である、シンシャパーなる植物の故に」との推論)において、「証因(X)(「シンシャパー」)が所証(Y)(「木」)の自性であること」と、その逆の関係「YがXの自性であること」の両立を示唆している(17)(PV III 70-71ab)。この様に、証因と所証とが互いに他方の有のみに従い、しかも、互いに他方の自性であることは、証因が所証そのものであることを意味する。勿論、自性証因とその所証とは、「シンシャパー」と「木」という概念の場合の如く、内包のみならず外延をも異にする場合もあるので、両者が概念上で同一であるとは言えない。従ってこの「そのもの」という関係は「証因と所証とが事実的な物の場で同一であること(18)」と解される。実際、法称は、自性証因(X)と所証(Y)の包摂関係の根拠に、「Yなければ Xなし」という不離の関係を据え、更にこの不離の関係の根拠として両者の同一性(tha mi thad pa)を導入しているのである(PVin II p. 2*, 10-13)。認識論的に見れば、自性証因とその所証とは、分別知が同一の指示対象に関して別々な仕方で抽象した異なる特性である(PVin II p. 10*, 14ff.)。しかも両特性は指示される対象にとって本質的な特性である。例えば、自性証因による推論「声—(所作→無常)(ex. 瓶)」の場合、所作性なる自性証因も無常性なる所証も、同一の声なる対象の本質的特性となっている如くである。

③所作証因

事実的な場で、或る原因(例えば火)より結果(例えば煙)が生ずる場合、「結果は原因なしにはあり得ない」という不離の関係が成立する。これにより論理的関係「結果なる証因から必ず原因なる所証が導出される」という包摂関係が得られる。この結果としての証因が所作証因である。

以上の法称説の特質は、論理的包摂関係の根拠として、事実的な物の場での関係、即ち、事実的同一性(tādātmya)と因果性(tadutpatti)――本質的結合関係(svabhāvapratibandha)と名付けられる関係――を導入し、ここにおいて成立する不離の関係を介して、論理的な場での包摂関係を成立させるという点である。[19] この点も陳那説に見られない法称の独自な見解である。

2　九句因説の解釈

正証因説に関して前節で見る如き独自な立場を導入した法称が、陳那の九句因説をどの様に解したのか。この点について一瞥しておきたい。九句因説では、主題に所属する証因が次の組み合わせにより九種に分類された。即ち、証因が同類に存する場合(有)と、存しない場合(無)と、一部に存し他の部分に存しない(俱)という三種の場合のそれぞれに、証因が異類に有・無・俱という三種の場合を掛け合わせた九種である[20](PVin III 33＝PS III 9)。

証因が同類に	証因が異類に		
	俱	無	有
有	Ⅲ 不定証因	Ⅱ 正証因	Ⅰ 不定証因
無	Ⅵ 相違証因	Ⅴ 不共不定証因	Ⅳ 相違証因
俱	Ⅸ 不定証因	Ⅷ 正証因	Ⅶ 不定証因

第二・第八句(正当な証因)と第四・第六句(相違証因)は、それぞれ、証因の本来の帰結と、それとは逆の帰結を導出するという意味で、確定性を有する。それに対して残りの証因は帰結の導出に関して確定のない不定証因である。法称は九句因説の説示の意図を次の様に説明する。不定証因の中で、第五句

（同類にも異類にも共に存しない証因）は、他者説「否定包摂関係のみを満たす正証因がある」を批判する為に、また、第一句（同類にも異類にも共に存する証因）は、他者説「肯定包摂関係のみを満たす正証因がある」を批判する為に説かれた（PVin III 34＝PV IV 195；310a$^{5-6}$）（この他者説への批判については第四節「疑似的証因」を参照）。残りの三種の不定証因（第三・第七・第九句）は「正証因の根本的な条件が、証因を異類より排除することにある」という点を示す為である（ibid. 310a^{6}ff.）、と法称は陳那の九句因説の意図を説明する。但し陳那が直接その様に説いているわけではない。(21)

正証因（第一・第八句）の解釈に際しては、法称は、自らの基本的立場――正証因は本質的結合関係に基づき、次節に見る如く、二種のみに限られるという説――を、前面に出して次の様に述べている。

> 自性〔証因〕と所作〔証因〕の両者のみが〔所証との〕本質的結合関係を有するので〔所証を確実に〕導出する……ということを示す為に、〔九句因説において〕「〔声は〕無常なり、所作性の故に（第二句）」、「〔声は無常なり、〕努力所生性の故に（第八句）」という様に〔正当な〕二証因（第二・第八句）が……説示されたのである。
>
> （PVin III 301a$^{5-6}$）

法称は、更に、九句因での正証因（第二・第八句）と、自らの説く正証因（自性証因と所作証因）との対応を具体的に示している。一般に「結果があれば必ず原因あり」と言えるが、原因があっても必ず結果があるとは言えない。従って論理的に見ると、結果なる概念の外延は原因なる概念の外延よりも小さい。別言すれば「結果〔なる証因〕（所作証因）は、同類（原因なるものの諸成員）において、〔或る一部に存し、他の部分に存しないという〕二様の在り方をする」（PVin III 301a^{7}；PV IV 196）。「同類の一部に有、他の部分に無」という条件を満たす正証因は、九句因では第八句に相当する。この対応は、第八句を用いた推論「声―（努力所生→無常）」において確かめられる。努力にて生じたもの、例えば音声の知覚、という

結果は、無常なもの、例えば刹那滅なる音声、を対象(所縁縁という原因)とし、それと他の諸縁とに依って生じた結果である。この「無常なる原因から、努力所生なる結果が生ずる」という存在的関係は、論理的に「努力所生性(知覚という結果としての概念)があれば、必ず、無常性(所縁縁という原因としての概念)がある」と捉えられる(PVin III 36=PV IV 198)。但し、所縁縁のみでは音声の知覚は生じないので、逆の命題「無常性(所縁縁)あれば、必ず、努力所生性(知覚)あり」は成立しない。従って、努力所生性と無常性との外延は同じではない。かくして、努力所生性の外延は、無常性の外延に含まれるが、それと等しくはない、つまり、無常性の外延の一部である。以上により、努力所生性が、結果としての証因、所作証因で、しかも無常性に包摂される、即ち、無常性を有する同類の一部のみに存することが示される。ところが、同じ第八句の正証因、努力所生性については、それを、結果としてではなく、音声の有する生起(janman)という本質的特性(自性)と解することも可能である。その場合、「生起」なる証因と、それによって導出される「無常性」なる所証特性とは、共に音声なる主題に属する本質的特性である。かくして第八句は、所作証因のみならず、自性証因にもなり得る(PVin III 303a$^{2-3}$; PV IV 201)。

勿論、正証因の外延は、第八句の場合の様に、常に所証の外延より小さい、というわけではない、外延を同じくする正証因もある。そのことを示す為に、九句因の第二句、例えば「声—(所作→無常)」なる推論での「所作性」なる証因が、説かれたのである(PVin III 303a$^{1-2}$)。この第二句の証因は、同類の一部のみに存する所の所作証因とは異なる、従って所作証因以外の正証因、つまり自性証因に相当する。それに対して第八句は、先述の如く自性と所作の両証因に相当する。[22] この様に法称は、陳那の正証因を、自らの正証因の分類に還元して解釈する。この解釈は、自性証因と所作証因とが異質でありながら正証

因となるのは、同一性と因果性というそれぞれに異なった確実な根拠があるからこそである、という法称の基本的見解に立脚しているのである。ここには他学派の主張する包摂関係の根拠――所証と証因との接合(saṃyoga)や内属(samavāya)――に対する批判も意図されている(22)(PVin III 37-39＝PV IV 202-204)。

3　正証因は二種に還元される

法称説では正証因は自性と所作の両証因であると述べたが、それでは、先に正証因として挙げた非認識証因はどちらの証因に帰するのか、また証因の中には、上述の二種のいずれにも属さない様に見える正証因も有る。これらを如何に二種の正証因に還元できるのか。以上の点についての法称説を調べてみよう。

(1)　非認識証因は自性証因に所属する

法称は非認識証因を自性証因に帰せしめる。その論拠は「原因全体は、結果を導出する場合には、自性証因となる」という考え方である。自性証因の定義によると(第二章第一節)、所証(Ŷ)が証因(X̂)の有のみに従う所の自性であれば、証因(X)は自性証因となる。実は、この「Yは、Xの有のみに随結し、〔Xの〕自性である」という規定を、「原因全体」(X̂)とそれより生ずる「結果」(Ŷ)との両者は満たしている。「それ〔結果の生起(Ŷ)〕は、〔その生起の為の原因全体(X̂)〕以外の、〔他の要因〕には依らない、〔つまり、原因全体(X̂)の有のみに随い結びつく(-mātrānubandhin)〕、それ故に〔結果の生起(Ŷ)は、原因全体にとっての〕自性(本質的特性)と言われる」(PVin III 64cd＝PV I 7cd)。かくして、原因全体(X̂)

は、結果の生起(Ỹ)なる自性を導出するときには、自性証因とみなされる。但し、原因によって未来の結果の生起を導出することは不可能であるから、ここで推論される所証は、厳密には、結果生起の可能性(kāryotpattisaṃbhava)、適合性(yogyatā)という自性である(PVin III 310b⁸-311a¹; PVSVpp. 6, 26-7, 1)。

法称は、この「原因全体(自性証因) ⟶ 結果生起の可能性、適合性」という自性証因による包摂関係を、非認識証因とその所証とにも応用する。まず、或るもの(A)の非認識とそのもの(A)の非有を、因果関係上で捉えて「Aの非認識が原因で、その結果、Aを非有とする世間的活動(例えば〝Aは非有〟という表現や表象)が生ずる」と分析する。そしてこの原因が結果生起の為の原因全体であることを次の様に説いている。「〔Aを或る状況のもとで〕非有とみなす世間的活動を行うときには、如何なる場合でも、〔その状況でのAの非認識という原因〕以外で〔Aの非有を確立させるような〕原因は、何も存在しない」(PVin III 303b²)。つまり、「Aの非認識」という原因のみから「Aを非有とする世間的活動」という結果が生ずる、その意味で、Aの非認識は、この結果を可能にする原因全体となる。かくして「原因全体(自性証因)より、結果生起の可能性、適合性(所証)の導出」という先の図式に則して、「Aの非認識」なる原因全体が自性証因となって、それにより「Aを非有とする世間的活動の適合性」なる特性(自性)が導出される、という論理的関係が成立するわけである[23](PVin III 303b³-⁴, b⁶-⁷; PVin III 41, 44 = PV IV 266, 269)。

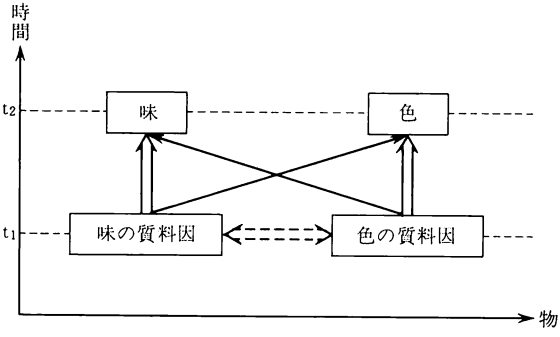
(2) 所作証因に帰せられる証因

法称は、論理包摂関係の根拠として、自性証因の場合に同一性を、また所作証因の場合には因果性を導入したが、これは、証因と所証とにて指示される対象が同一の場合、証因が自性証因となり、一方、

その対象が別個でしかも時間的に前後する場合、証因は所作証因となることを意味する。その因果関係を、同時的な断面で捉え「原因全体」と「結果生起の適合性」とに分析すると、前の項(1)で示された如く、前者の原因全体が後者を導出する自性証因となる。ところで、ここで問題とするのは、同一性の関係の成立しない別個な物事が同時的に存在し、しかも、それらが論理的関係に還元される場合である。例えば、或る果物には味覚と色彩や形(色 rūpa)とがあるが、その「味」から「色」が推論されるという場合である。これら同時的事象は、因果関係を同時点上で認めない(即ち、因が先で果は後と説く)仏教論理学派にとっては、因果関係上の事象ではない、従って所作証因による推論が適用されない。勿論、両者は別個である故に自性証因による推論に還元されることもない。となると、正証因が、法称の説く如く自性証因と所作証因の二種のみに限られる、とは言えないのではないか、という疑問が生じてくる。それに対して、法称は、味と色とが、それぞれの原因より生ずる、即ち、結果としての味が、それ自身より時間的に先行する味の質料因より生ずる、同様に、色も色の質料因より生ずる、という因果関係に着目し、ここから所作証因と所証との関係の糸口を見出そうと試みるのである。色の原因が色を能生する際に、色の原因と共同作用する縁(sahakāripratyaya)となるのが味の原因である。その味の原因が結果としての味を生ぜしめる(PVin III 311b¹⁻²)。この因果関係を図式化すると次頁の様になる(⟹は因果関係を、⇡⇣は共同作用を、⟶は補助作用をそれぞれ示す)。

その因果関係から論理的関係が次の様に抽出される。まず、「味」が所作証因となって「味の原因」が推論される。右の事実的関係では、味と色との両原因が一つの原因全体となり、それによって(ekasāmagryadhīna)色が結果する。結果の時点(t_2)から見れば、味(t_2)と色(t_2)が、その原因全体より既に生じている。従って、「味(t_2)」を証因として、「味の原因(t_1)」を推論すれば、それだけで、味(t_2)と同時

に生じている色(t_2)については、その存在を自明的に認識できる。かくして「味」なる所作証因は「味の原因」を介して、間接的に「色」を導出する。但しこの所証「色」は、証因「味」の指示した味と同時、或いはそれ以前の色を指示するのであって、味の存在する時点より後に生ずる色を指示するのではない。原因(味の原因と色の原因)が未来の結果(味の時点より後の時点の色)を能生することは確実とは言えないからである。以上の意味で「味」は「色」を推論する所作証因であると法称は考えるのである(PVin III 65=PV I 9, PVin III 311b$^{3-5}$)。



右の論述では、色と味という同時的関係を異時的関係から——即ち、それらの質料因をも論議領域に含めた、時間的に前後する因と果との関係から——捉える所が、中心のポイントである。かかる分析方法によると、同時的な二つの物事を、論理的な場において所作証因とその所証という関係に変換することが、かなり一般的に可能である。そうした例題として、「静止した水」からその水の落下を止める「底」を推論する場合、或いは、「全体」(「牛」)より「部分」(「牛の角」)を推論する場合等を挙げ、これらの証因はすべて所作証因になると、法称は説いている。前者の例では、或る時点(t_2)の静止水(t_2)は、その直前の時点(t_1)にある底(t_1)と、水(t_1)(t_2にある静止水の為の質料因)とによって生じた結果である。従って、結果としての「静止水(t_2)」が所作証因となって、原因である「底(t_1)」を推論できるというわけである(PVin III 66, 67ab, PVin III 311b^{6}-312a^{2})。

結局、法称による正証因の分類をまとめると次の様になろう。正当な証因と所証について、両者が同一の対象を指示する場合、別言すれば、両者が同一の対象の有する二種の本質的特性(自性)である場合、証因は自性証因である、一方、両者が別個な対象を指示する場合、その対象が同時でも、或いは別時であっても、正当な証因は所作証因である。以上のことから正当な証因を二種の証因(自性証因と所作証因)に還元することが、間接的ではあるが、示されたと言えるであろう。

4　疑似的証因

陳那は、正証因となる為の第一条件(証因が主題に所属すること)を満たさない証因を不成証因(asiddha)とし、第一条件を満たすが、なお不当とされる証因を、九句因の分類に従って不定証因(anaikāntika)、相違証因(viruddha)とした。法称はこの三種の疑似的証因(似証因 hetvābhāsa)を規定する際にも、一貫して正証因の三条件を基準とし、更に、陳那が第一条件の成否に関して有疑という場合を考慮に入れたのを応用して、第二、第三条件についても、不成立の場合のほかに、成否の疑われる場合(sandeha, sandigdha)を組み入れている。この様に、法称は、陳那とは幾分異なる分析方法を用いるので、両者の似証因説に相違の生ずることが予想される。本節ではこの相違点にも注目しながら、法称の似証因説[24]を紹介しよう。

法称は三種の似証因を次の様に規定する。

不成証因――正証因の第一条件が不成立、或いは、有疑なる証因。例えば「この叢林に孔雀あり」を証する為の証因「孔雀の鳴き声があること」は、主題の「叢林」に所属するか否かが疑われる場合には、不成証因となる。

相違証因――正証因の第二条件(証因が必ず同類に存すという肯定包摂)と第三条件(証因が異類に全く存しないという否定包摂)とが、共に不成立な証因。例えば、声の常住性を証する為に用いた証因「所作性」は、必ず常住性とは反対の無常性を導出するので、肯定・否定の両包摂を満たさない相違証因である。

不定証因――少なくとも否定包摂が、不成立か有疑となるような証因。

以上の似証因は次の如く分類される。

	主題所属	肯定包摂	否定包摂	推論例	PVinIII 似証因
1	不成	(成)	(成)	声―(眼所把持→無常)	313a^{7}ff. 不成証因
2	有疑	(成)	(成)	この叢林―(孔雀の鳴き声→孔雀)	318a^{2}ff.
3	(成)	不成	不成	声―(所作→常住)	320b^{1}ff. 相違証因
4	(成)		不成	声―(所量→常住)	318a^{1}f.
5	(成)		有疑	人―(話者→非全智者)	318a^{6}ff. 不定証因
6	(成)	有疑	不成	人―(話者→全智者)	321a^{8}ff.
7	(成)	有疑	有疑	生きた身体―(有呼吸→有我)	321b^{2}ff.

(1) 不成証因

陳那の列挙した不成証因――主題に証因の所属することが、対論者と立論者とにとって不成立、両者の一方に不成立(随一不成)、及び、主題所属性が有疑、主題自身が不成立という四種の不成証因(PS III

11)――の中で、法称は、随一不成を認めない。例えば、「声―(所作→無常)」なる正しい推論を仏教徒が立論した場合、証因(所作性)が主題(声)に所属することが、対論者にとっては不成立とみなされることもある。即ち、声は本来的に実在しているので、何らかの原因によって作られるものではないと主張する対論者にとっては、この証因「所作性」は不成立となる。この点に関しては法称は次の如く対処する。この声の非所作性は他学派の論書・聖典に認められているのであるが、特定な学派のみに認容される論書等は一般的に推論の根拠とはならない(PVin III 1cd, 285a^{8} ff.)、従ってそれらを拠り所にして証因を不成と反論するのは合理ではない、と法称は考えている。随一不成なる似証因は、論書・聖典に依存して推論する場合にのみ有り得るが、妥当な認識根拠(pramāṇa)に準拠する推論においては決して有り得ない(ibid. 315a$^{3-5}$)。これが法称の立場である。

主張命題の一部分(主題、或いは所証特性)がそのまま証因として用いられる場合(pratijñārthaikadeśa)、この証因は不成証因である。例えば「声は無常なり」を証する為に「(声は)声であるから」という証因を立てると、証因は主題と同じなので、正証因の第一条件――証因の外延が主題のそれより大きい――を満たさない、従って不成証因となる。また、この推論では、主張命題とそれを根拠づける肯定包摂関係とが同じ命題「声は無常なり」からなるので、主張命題は自身によって自らを証することになり、証因は無用になるという矛盾になるのである(ibid. 315a^{6}-b^{1})。

或いは「声は無常なり、無常性の故に」の場合の如く、証因と所証特性とが同一であると、主張命題、即ち、主題に所証特性の存することが、所証特性それ自身によって証明されるので、主張命題は表現された時点で既に証明されるという矛盾に陥るのである(ibid. 316a$^{2-3}$)。

ここで次の反論が予想される。自性証因による推論、例えば「声―(所作→無常)」の場合、法称によ

れば、証因(所作性)と主題(声)と所証特性(無常性)とは、すべて同一の声なる対象を指示する。従ってこの証因も主張命題の一部と同じとなるので不成証因である、という反論である。それに対して法称は答えて言う。「諸々〔の物事〕は、〔それぞれ自身以外のものから〕排除される(vyāvṛtti*)。〔その個々に異なる排除〕に基づいて、言語活動上(vyavahāra)〔物事が〕区別される。それ故に所証〔即ち主題と帰結〕と能証なる〔証因〕とは区別されるのである」(ibid. 315b⁶⁻⁷; PV IV 181d)。つまり、推論の諸要素は、事実的な物の場では区別されなくても、互いに異なった他の排除を表象する分別知において区別される(PVin III 78=PV IV 184)。例えば、所作以外の排除と、無常以外の排除とを表象する分別知に、所作性(証因)と無常性(所証特性)とが区別されて顕われる如くである。それ故に自性証因が主張命題の一部と同一となるという過失はないというわけである。

同様に「努力所生なる声は、無常なり、努力所生性の故に」という推論にもその様な過失はない。何となれば、主題を限定する努力所生性が主題のみに所属する特定な特性であるのに対して、証因としての努力所生性は主題以外の同類にも一般的に所属するからである(PVin III 317b⁶⁻⁸, ibid. 80=PV IV 186)。

(2) 相違証因

陳那は、形式的には九句因の正証因の条件を満たす証因を有しながら、なお不当とされる推論のあることを知っていた。例えば「声は声にあらず、努力所生性の故に」という推論は、経験的事実に反する故に不当であるが、その証因は、主題所属性を満たし、また、同類(主題以外のもので非声性を有する諸成員)の一部(瓶など)に存する。異類は、非声以外のもの(即ち声)であり、しかも、主題(声)を除いたもの、というのであるから、その様な異類の成員は全く非有である。証因は非有なる異類には存しな

い。[26] かくしてこの証因は九句因の第八句の正証因となり得る。そこで、陳那は、この矛盾を回避する為に、主題(声)の有する本性(声性)を否定する場合には、その証因に相違証因となるという欠陥があるとした。[27]

或いは、表現された限りの内容を所証とする時には、正証因と見えるが、立論者が言外に意図した内容を所証に含めると、証因はその所証を否定するという場合、陳那はこの証因も相違証因に帰している。例えば、数論学派の推論「眼などは、他者の為にあり、積集性の故に」の場合、証因は文字通りの所証に対しては問題のない証因であるが、実は、数論学派は、所証中の「他者」の部分に「積集しない単一なるアートマン(即ち、神我 puruṣa)」という特定な限定を言外に読み込み、これによって神我の存在を証明しようとする。しかし、一般に積集物(部分からの構成体)(椅子・寝具など)は、積集物(身体など)の為のみに用いられるので、数論学派の証因「積集性」は、彼等の意図した「非積集なるものの為」を導出できず、むしろその逆の帰結を導出する。それ故にこの証因を相違証因と陳那はみなすのである。[28]

これらの相違証因は、九句因の形式的規定からすると相違証因には含まれない。しかし主題や所証中に付加した限定を証因が否定するという理由から、かかる証因も相違証因とされたのである。従って、言外に意図された限定をも主張命題の諸要素に含めることは、九句因に属さない相違証因をも処理可能にするという意味で、即ち、陳那の論理学の適用領域を拡張するという意味で重要なポイントになっている。

そこで法称は、主張命題の定義の際に、言外の意図も主張命題の中に含まれることを規定しておき、[29] それによって、直接表現された所証を否定する相違証因と、言外の意図を否定する相違証因とを、共に所証を否定する点で同質な相違証因として取り扱うのである。[30] (PVin III 320b5-7; NB III 91-92)。法称に

よると相違証因は次の様に分類される。(1)表現された所証を否定する証因、(2)言外に意図された限定を否定する場合、所証特性に付した限定を否定する証因(例えば先の数論学派の推論の証因)、或いは、主題の中に付した限定を否定する証因、という様に分類される[31](ibid. 320b7-8)。因みに、(2)の後者の相違証因による推論例として、先の数論学派の「眼など—(積集→他者の為)」という推論で、主題の「眼など」に対して「積集しないもの(神我)の為にある」という限定を付した場合が挙げられる。証因「積集性」がこの限定を否定するからである[32]。

(3) 不定証因

似証因の表に見る如く、否定包摂が、不成立の場合(九句因の第一・第三・第七・第九句)のみならず、有疑の場合も、証因は不定証因となる。この有疑の場合は、主に推論が、自らの領域——日常経験可能な事象——を越えた所証までも導出しようとする時に生ずる。例えば、似証因表の第五番目に例示された「語ろうと欲する(vivakṣita)人は非全智者である、話者(vaktṛ)であるから」という推論での否定包摂「全智者であれば決して話者ではない」は、有疑である。何となれば、この否定包摂の成立根拠は「全智者が話者である、と認識しない〔ことであるが、〕この様な非認識(anupalambha)は、〔日常的に〕経験不可能な(adṛśya)自体〔=全智者〕を対象とする故に、疑いを起す原因となるからである」(PVin III 318a7-8; NB III 68-70)。同様な考え方から、日常的に経験不可能な対象に対して、確定した肯定的判断を下すことも、有疑の原因となる。似証因の第六番目の推論「語ろうと欲する人は、全智者である、話者であるから」では、否定包摂(非全智者→非話者)が不成立であり、また肯定包摂(話者→全智者)の成立は疑われる。全智者は、日常経験から極めて離れた対象なので、言葉を有するか否かは不確定だか

らである(PVin III 321b$^{1-2}$; NB III 93–95)。

肯定包摂と否定包摂の両者の成立が共に疑われる為に不定証因となる場合(似証因表の第七番目)は、正理学派からの「生きた身体は、我を有する、呼吸などを有する故に」という推論にて例示される。有我なるものと非我なるものとは存在するものすべてを包含するので、存在するものの特性である有呼吸性は必ずそのいずれかに所属するが、「この両者の中の〔定まった〕一方に存す、とは確定(miścaya)されない」(ibid. 321b$^{4-5}$; NB III 100)。「それ故に肯定包摂(有呼吸→有我)も否定包摂(非我→非有呼吸)も有疑である」(ibid. 321b$^{6-7}$; cp. NB III 107)と法称は説くのである。

右の両包摂関係が有疑(不共不定)なる証因と、否定包摂が不成立(共不定)なる証因の解釈に関して留意すべき二つの点がある。第一は、法称の包摂関係の捉え方が陳那のそれと異なる点である。第二は、論者の世界観では同類或いは異類を構成する成員が非有になるという場合、肯定包摂(証因が非有なる同類に存すること)、否定包摂(証因が非有なる異類に存しないこと)をどの様に取り扱うかという点である。

第一の点から見ていこう。陳那の論理学説を応用すると、九句因の第五句のタイプの証因(「声は無常なり、所聞性の故に」という推論での「所聞性」という証因)は、主題(声)のみに所属する為に、同類(主題以外で無常なもの)と異類(主題以外で常住なもの)の両方に共に存しないので、願う所の所証を確定して導出しない、即ち不共なる(asādhāraṇa)不定証因となるはずである。ところが、陳那は、この証因は、同類に存しないので、正証因の第二条件を満たさない、しかし、それは、異類に存しないので、正証因の第三条件の方は満たす、[33]と考えている。一方、法称は、先述と同じ理由——証因が、相反する同類と異類との中のいずれかに存するはずであっても、どちらの方に存するかを確定する根拠がないとい

う理由――から、不共不定証因が同類に存すること(第二条件、肯定包摂)も、異類に存しないこと(第三条件、否定包摂)も共に有疑である、と解するのである[34](PVin III 299b^{8}-300a^{6}; 322b$^{2-3}$, PV IV 206cd)。

不共不定証因による推論例――「生きた身体―(有呼吸→有我)」で言えば、その証因の包摂関係「有呼吸→有我」を有疑とする理由は次の如くである。所証が日常的経験領域を超出した対象(我)からなる場合、証因「有呼吸性」がかかる対象に有か非有かを確定して導出できない(ibid. 322a$^{3-4}$)。従って、証因が、かかる対象(同類)、または、それ以外のもの(異類)のいずれの一方に存するのか、ということは確定されない。同様に、証因が、同類または異類のいずれの一方から排除されるのかも確定されない。さらに証因と所証とが別な対象を指示するとき、両者の包摂関係を成立する根拠は本質的結合関係の中の因果関係であり、その関係は、一方が認識されると他方も認識され、一方が認識されないと他方も認識されない、という認識と非認識に依るが、認識のみならず非認識もかかる超経験的対象に関して成立することが確定されない、何となれば、ここでの非認識とは、経験可能な対象のみについての非認識を意味するからである。それ故に肯定包摂と否定包摂は有疑である、と法称は理由を述べるのである(ibid. 322a$^{4-5}$; 322b$^{4-7}$, PV IV 208-210)。勿論、所証が日常経験される対象からなる場合にも、不共不定証因の包摂関係が有疑となることは同様である。例えば、陳那の不共不定証因のタイプの証因による推論例「声―(所聞→無常)」に関しても法称は、包摂関係を有疑とみなして次の様に説いている[34]。

〔証因が同類・異類の両方に〕見られないということだけ(adṛṣṭimātra)から、〔陳那〕論師は、所聞性〔なる証因〕が〔異類に〕存しない、と説かれたが、〔妥当認識根拠に準拠していない〕かかる〔非経験〕のみによって〔証因が異類に〕非有であると〔即ち、否定包摂の成立が確定すると〕認知することは〔でき〕ない[35]。

(PVin III 322b^{3}, cp. PV IV 207)

以上の論述においても、法称は、包摂関係(特に否定包摂)が、単なる非認識にではなく、本質的結合関係(事実的同一性、或いは、因果性)の成立に基づくことを、度々力説しているのである。[36]

次に第二の点――同類、或いは異類自体が成員を有さない場合、「証因が同類に存す、或いは証因が異類に存せず」をどの様に取り扱うかとの問題――に対しては、法称は、他者説を批判しながら次の様に対処している。まず他者の反論は次の如くである。同類の成員が皆無の場合、例えば先述の「生きた身体―(有呼吸→有我)」という正理学派の推論で、我なる実体は、対論者(仏教徒など)にとって認められないので、有我なるものから構成される同類の成員が全く無い場合、「呼吸など(を有することという特性としての証因)は、異類のみから排除され、同類からは排除されない。何となれば、非有なるもの(同類)から(特性(証因)が)排除されることは有り得ないからである。従って……否定包摂(異類からの証因の排除)のみを満たす(証因)も(所証)を導出する」[37](ibid. 322a$^{5-7}$, cp. 323b^{8})と他者は主張する。或いは他者は次の様に前陳する。「声は無常なり、妥当認識の対象である(所量性)故に」という推論(九句因の第一句のタイプの証因による推論)では、常住なものの存在を認めない或る仏教の学派にとって、常住なものを成員とする異類は非有である。「非有(なる異類)に(特性である証因の)存することは不可能である故に、(証因が)必ず存することは同類のみに成立する」(ibid. 324b^{8})。この様に否定包摂のみを満たす(kevalavyatirekin)、或いは、肯定包摂のみを満たす(kevalānvayin)正証因が可能であるという他者説に対して、法称は、総じて同類に証因の必ず存すること(肯定包摂)と異類に証因の決して存しないこと(否定包摂)とには、いずれかの一方の成立が他方の成立を含意するという関係がある[38]、という考えに立って、「両包摂関係の中の一方のみが成立」という他者説を批判する[39]。これらの論難の詳説は略すが、我々の論題「言語と論理」との関連で注目したいのが、他者説「非有なものに、証因が存す、或いは存

しない、ということは不可能」を批判する法称の見解である。他者は、証因が或る成員(A)から排除されるということが可能になる為には、Aは実有でなければならない、何となれば、Aは、それ自体全く実在しないと、「Aから証因を排除する、Aにおける証因の否定」等の事象が成立する為の基盤(ādhāra)になり得ないからである、[40]と主張する。この他者説では、証因の非所属が論じられる推論対象——論理的な場で言語によって指示される対象——が、外界の物と存在的に同じ機能を有することが前提となっている。一方、法称においては、先述の如く、言語の対象と外界の物とは別個な存在である。例えば、推論された「火」は火性(火一般)という共相であり、それは外界の個物としての火の様には物を焼くという実際の機能を有するわけではないという如くである。かかる言語対象の領域において証因の排除が言語表現上認められる。即ち、無始以来「有」「非有」「有と非有」と繰り返し経験した結果、心の中に蓄積された潜在余力(習気 vāsanā)から分別知が生ずる。その分別知において顕われた言語対象が、有・非有などの拠り所である(PVin III 53=PV I 205, PVin II 19=PV IV 228)。従って、ここでの非有も、外界の物ではなく、分別上構想された「非有」である。この非有に関しては、他者の指摘した「外界の物の有する様な機能の有無」を問題にする必要がない。それ故に、異類または同類がたとえ非有であっても他者の言う様に「そこから証因としての特性が排除されることは、全く不可能」ということにはならない。むしろこの場合の証因の排除は、証因の否定を通して他の何かを肯定することのない否定、証因の純粋否定(prasajyapratiṣedha)によって成立し得る(ibid. 325a⁴⁻⁵)。また、「非有なる異類に証因の存することは、全く不可能」という他者説も正しくない。もし他者が、非有なものに如何なる特性も存しない、と言うならば、他者自身が「〔如何なる〕特性をもたないそのことが、そ〔の非有なるもの〕に特性〔として存する〕」ことを認めるので、自語矛盾に陥るのである。更に、実有ではない対象——分別知上

で顕われた「非有」――にも特性が存すると言語表現上認めることは可能である(ibid. 325a7-8)。先の推論「声―(所量→無常)」の場合、異類である常住なものは、仏教徒にとって実質的な有ではない、即ち分別上に顕われた言語対象であるが、それは、世間上逸脱されずに認識される限り、妥当認識の対象となる。つまり、常住なるものという非有にも所量性という特性が存すると言語対象の領域で認められる(ibid. 325b2-4, a6-7)[41]。それ故に、証因は非有なるものに全く存しない、という他者説は否定される。

以上は、「否定包摂のみが成立」という他者説の根拠「証因が非有なる同類から排除不可」、及び、「肯定包摂のみが成立」という他者説の根拠「証因が非有なる異類に存すること不可」を批判した法称の見解の一部である。ここでは、同類或いは異類が実有でない場合、それらへの証因の所属関係を、実際の物の場で成立する事象と区別し、分別上の言語対象という場に限定して考察し、その範囲の中で論理的合理性を導き出しているのである。なお「非有なる異類に証因が存し得る」とする法称説はそれを不可とする陳那説[42]と異なっている。

最後に、包摂関係を様相性(modality)を用いて解する一試論を述べておきたい。不定証因の分類で、包摂関係に関して成立・不成立の場合以外に第三の有疑なる場合を導入した点が法称の分類の特色であった。この有疑は、同類への証因の所属、或いは、異類からの証因の排除という事象が確定され得ないことを意味する。確定不可とは、必ず成立とも必ず不成立とも言えないことであり、その有疑以外の場合が必ず成立または必ず不成立の場合である。従ってこの厳密な成立・不成立は、それぞれ様相的には、必然的成立・必然的不成立に相当しよう。それ故に似証因表の第三番目の相違証因は、両包摂関係が共に必然的に不成立な証因に相当し、また、正証因は、両包摂関係が共に必然的に成立する証因に相当する。さらに、両包摂関係が有疑の場合は、両包摂関係が共に必然的成立でもなく必然的に不成立でもな

い場合と解される。次に様相性を含めた場合の、肯定包摂と否定包摂との関係を吟味してみよう。法称は「肯定包摂のみ成立」「否定包摂のみ成立」という他者説を批判する為に「肯定包摂と否定包摂においては、一方の成立が他方の成立を含意する」という論拠を用いた。今、様相性を含めると、この根拠は「一方が必然的に成立すると、他方も必然的に成立する」と解することができる。ところが、包摂関係の不成立の場合はその様に一義的ではない。似証因表の第四・第六番目に見られる不定証因の場合、否定包摂が不成になっているが、この不成立は、「必ず成立するというわけではない」ことを意味する。従ってこの不成立は、似証因表の第三番目の相違証因の場合の不成立とは異なる。何となれば、後者は、「例外なく成立しない」ことを意味するからである。後者の必然的不成立の場合には、肯定包摂と否定包摂のいずれか一方の必然的不成立は、他方の必然的不成立を含意すると考えられる。一方、「必ずしも成立しない」という不成立、即ち、不定証因の場合の不成立に関しては、相互含意が認められない。何となれば、似証因表の第四番目では、否定包摂が必ずしも成立しないとき、図表には示されていないが、肯定包摂も必ずしも成立しないと言えるが、似証因表の第六番目に見る如く、否定包摂が必ずしも成立しないとき、肯定包摂が有疑となることもあるので、一方の包摂関係の必ずしも成立しないことは、他方の包摂関係の必ずしも成立しないことを含意しないからである。この様に、肯定包摂と否定包摂とが成立する場合と、両者が不成立の場合とでは、両包摂の相互の関係に非対称性が見られるが、様相性の導入は、この非対称性を分析する為の一要因になると言えるであろう。

むすび

推論が、共相を対象とし外界の物を直接把持しないにもかかわらず、認識としての妥当性を有することを如何に説明するか、という問いが推論には課せられている。そこで法称は、推論の対象と外界の物とに間接的な因果関係の成立することを認め、それによって、推論による認識が実際の対象を逸脱することなく指示できることを保証させ、さらに、推論の成否にとって重要な要因である包摂関係の成立根拠として「証因と所証とが、実際の物の場で、事実的に、同一または因果の関係にある」という本質的結合関係を、為自比量章において導入したのである。しかも、法称はこの存在論的な場で成立する本質的結合関係、及びそれに基づいて成立する二正証因(自性証因と所作証因)を、為他比量章での考察の基底としている、即ち、陳那の九句因の解釈(特に正証因の解釈)や、正証因の三種及び似証因の分析などにおいても首尾一貫して根拠として採用するのである。

一方、本質的結合関係の中の同一性に基づく自性証因による推論に対して、推論の各要素(主題・証因・所証)がすべて同一の対象を指示する以上、それらの区別が不成立、従って推論の演算ができない、という反論が予想される。この反論を考慮して、法称は、推論の演算、即ち、正証因となる為の三条件の検証においては、認識論的な場で、つまり、分別に顕われた相としての言語対象の領域で、推論に必要な「特性(証因・所証)と特性を有するもの(主題)」との区別を立てることが可能であると説いている。これによって主題への証因の所属性、所証特性による証因の包摂関係の判定が可能になるというわけである。この様に法称の論理学系では、認識論的な場において推論の論理的演算が成立し、存在論的な場

において推論認識の非逸脱性と包摂関係の根拠とが成立するという様に、二つの場が組み合わされて、推論の妥当性が確立されているのである。

以上は推論の妥当性の一般的な特色であるが、個々の推論についての妥当性は、不当な推論の分析と共に為他比量章に詳説されている。本論の第二章では正証因と似証因の面から法称の推論説を考察した。それによると、小野論文[43]にも指摘される如く、陳那には見られなかった本質的結合関係の導入などにより、法称が陳那説を補訂した点、独自に論を展開した点が抽出された。まず補訂した点としては次の点が挙げられる。

推論の成立が特定な論書や聖典に依存しないことから、そうした論書等に依拠した随一不成証因を不成証因の分類から除去する。同様な理由により、本論では指摘しなかったが、矛盾する帰結を導出する二つの証因の存することは論書・聖典のみに依拠して成立するので、これを否定する(cp. PVin III 326 a^{3}ff., NB III 100-120)。

九句因説では処理され得なかった相違証因をも含めて相違証因を包括的に規定する。

包摂関係が日常経験外の対象にも関与することを考慮に入れて、包摂関係に、成否のほかに有疑の場合を導入して、不定証因を分析する。特に陳那の説く不共不定証因を、肯定・否定両包摂が有疑なる証因と捉えなおす。

否定包摂に関して、非有なる異類からの証因の排除を必ずしも真とは認めない。

また、法称の固有な論述は次の如くである。

九句因での二正証因を自性証因と所作証因で解釈し、諸々の正証因を最終的に二種(自性証因と所作証因)に還元可能なることを証示する。

肯定包摂のみの成立・否定包摂のみの成立を主張する他者説を批判する。その論拠は、肯定包摂と否定包摂とが互いに他を含意する点にある。但し、包摂関係に有疑の場合が導入された為に、この相互含意は、両包摂が成立する場合にのみ認められる。一方、包摂関係が不成立の場合には、肯定包摂の不成立と否定包摂の不成立との相互含意は必ずしも認められていない。

略　号

NB : Nyāyabindu (Dharmakīrti), in Dharmottarapradīpa, Tibetan Sanskrit Works Series 2, Patna 1955. NB III (parārthānumāna).

PV : Pramāṇavārttika (Dharmakīrti), I(svārthānumāna), II(pramāṇasiddhi), III(pratyakṣa), IV(parārthānumāna). 偈文番号は、宮坂宥勝 "Pramāṇavārttika-kārikā (Sanskrit and Tibetan)", Acta Indologica 2, 1971–1972, pp. 1–206 に従う。

PVin : Pramāṇaviniścaya (Dharmakīrti), Peking edition, no. 5710.

PVin I : T. Vetter, Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayaḥ, 1. Kapitel : Pratyakṣam, Wien 1966.

PVin II : E. Steinkellner, Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayaḥ, 2. Kapitel : Svārthānumānam, Teil I, Tibetischer Text und Sanskrittexte, Wien 1973 ; Teil II, Übersetzung und Anmerkungen, Wien 1979.

PVin III : Pramāṇaviniścaya, parārthānumāna.

PVinṬ(Dh) : Pramāṇaviniścayaṭīkā (Dharmottara), Peking ed., no. 5727.

PVinṬ(Bu) : Tshad ma rnam par ṅes pa'i ṭīk, Tshig don rab gsal (Bu ston rin chen grub), The collected Works of Bu ston, Part 24, ed. by L. Chandra, New Delhi 1971.

PVSV : Pramāṇavārttikasvavṛtti (Dharmakīrti). R. Gnoli, The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti, Serie Orientale Roma XXIII, Roma 1960.

PS : Pramāṇasamuccaya (Dignāga), Peking ed., no. 5700, II (svārthānumāna), III (parārthānumāna).

PSV(K) : Pramāṇasamuccayavṛtti, tr. by Kanakavarman, Peking ed., no. 5702.

HB : Hetubindu (Dharmakīrti). E. Steinkellner, Dharmakīrti's Hetubinduḥ. Teil I Tibetischer Text und rekon-

struierter Sanskrittext, Wien 1967, Teil II Übersetzung und Anmerkungen, Wien 1967.
WZKS : Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens, Wien.

(1) Cf. Sylvain Lévi, Vijñaptimātratāsiddhi, Deux traites de Vasubandhu, Triṃśikā avec le commentaire de Sthiramati, Paris 1925, v. 1ab and p. 16. 2ff.

(2) 妥当性についての解釈及び論文に関しては谷貞志「逆行する認識論と論理」『平川彰博士古稀記念論集 仏教思想の諸問題』春秋社、一九八五年、五三一—五五〇頁参照。

(3) 戸崎宏正『仏教認識論の研究』上、大東出版社、一九七九年、五七—六一頁参照。

(4) 拙稿「仏教論理学派の現量除分別性の証明における時間要素」『日本仏教学会年報』第四九号、一九八四年、九三—一〇〇頁参照。

(5) 戸崎宏正、前掲書、二七三—二七四頁。

(6) Cf. PV III 163, 169, 171. 戸崎宏正、前掲書、二六八—二七一頁参照。法称の他の排除による概念論については赤松明彦「ダルマキールティのアポーハ論」『哲学研究』第五四〇号、一九八〇年、八七—一一五頁参照。

(7) 戸崎宏正、前掲書、一四七—一五二頁参照。

(8) Cf. PVin III 306b$^{4-5}$ = PVSV p. 106, 6-7; PVin III 306b^{8}-307a^{1} = PVSV p. 106, 17-19.

(9) Cf. PVin III 306b^{8} = PVSV p. 106, 15-17.

(10) 矢板秀臣氏によるPV(SV)の文脈からのこの問題点の考察が発表されているので参照されたい。「法称の非認識」『牧尾良海博士頌寿記念論文集 中国の宗教・思想と科学』国書刊行会、一九八四年、三七—四二頁。

(11) 戸崎宏正、前掲書、一五四—一五七頁。

(12) 梶山雄一「後期インド仏教の論理学」『講座仏教思想 第二巻』理想社、一九七四年、二四三—三〇五頁、赤松明彦「ダルマキールティの論理学」『講座大乗仏教 9』春秋社、一九八四年、一八四—二一五頁、及びSteinkellner, Pramāṇaviniścaya, (Teil II)(独訳)等参照。

(13) 為他比量章の部分訳が発表されている。谷貞志「Pramāṇavārttika IV (Parārthānumāna)の問題(1)」『高知

工業高等専門学校学術紀要(=KKGK)』第一七号、一一—二四頁、「Pramāṇaviniścaya III 解釈の問題(1)(2)」KKGK, 第一八号、一一—二五頁、第二一号、一—一六頁、"The Problem of Interpretation on Pramāṇaviniścaya III ad vv. 7-21", KKGK, No. 25, 1986, pp. 1-16; 渡辺重朗「正理門論註釈者」『奥田慈應先生喜寿記念 仏教思想論集』同刊行会、一九七六年、九七三—九八五頁、「Sadvitīyaprayogaḥ」『密教学』第一三号、一九七七年、一九四—二〇九頁、Tom J. F. Tillemans, "Pramāṇavārttika IV (1)", WZKS Vol. 30, 1986, pp. 143-162. PVin III の概要については拙稿 "Pramāṇaviniścaya Third Chapter", Encyclopedia of Indian Philosophy (forth coming)参照。なお、今後の計画としてテキスト校訂と翻訳を予定している。

(14) 梶山雄一、前掲論文、二五七—二六六頁、赤松明彦、前掲論文(一九八四)、二〇〇—二〇三頁、桂紹隆「インド論理学における遍充概念の生成と発展」『広島大学文学部紀要』第四五巻特輯号1、一九八六年、一〇〇—一〇五頁等参照。

(15) Cf. HB p. 2*, 7-8.

(16) 梶山雄一、前掲論文、二六六—二七二頁、赤松明彦、前掲論文(一九八四)、二〇三—二一三頁参照。

(17) 戸崎宏正、前掲書、一三九—一四一頁参照。

(18) Cf. E. Steinkellner, "On the Interpretation of the Svabhāvahetu", WZKS Vol. 18, 1974, pp. 126-127; "Svabhāvapratibandha again", Acta Indologica 6, 1984, pp. 462-463, 472-473.

(19) 本質的結合関係の解釈については、松本史郎「Svabhāvapratibandha」『印度学仏教学研究』第三〇巻一号、一九八一年、四九八—四九四頁、及びそれに対する批判であるシュタインケルナーの前掲論文(一九八四)、さらには桂紹隆、前掲論文、九六—一〇〇頁等参照。

(20) 九句因説については、北川秀則『インド古典論理学の研究』鈴木学術財団、一九六五年、二七頁以降参照。

(21) 異類より証因の排除を正証因の根本的条件とする考え方は、別なコンテクストにおいてではあるが、陳那説にも見られる、PS III 30cd-31a 及びその長行参照。

(22) この項の議論とパラレルな PV IV 195-204 の分析については小野氏の論文を参照されたい。小野基「ダルマキールティの九句因の解釈」『比較思想の途』第四号、筑波大学比較思想コロキュウム、一九八五年、八一—八三頁。

(23) 同様な見解は PVSV pp. 104, 27-105, 2 にも見られ、前掲矢板論文(三七—三九頁)に考察されている。

(24) PVin III の似証因説は小野論文にて簡潔にまとめられており、参考となった。小野基「ダルマキールティの疑似論証因説」『仏教学』第二一巻、一九八七年、一—二一頁。

(25) 小野基、前掲論文(一九八七)、五—六頁参照。

(26) Cf. PSV(K) 131a^{7}-b^{1}.

(27) Cf. PSV(K) 133b^{8}-134a^{1}, 北川秀則、前掲書、二一一—二一二頁。この種の推論は、主張命題(宗)自身が経験的事実に反するので、宗に過失のある推論として除去される。PSV(K) 125a$^{2-5}$, 北川秀則、前掲書、六五—六七頁参照。

(28) Cf. PSV(K) 133b$^{5-8}$.

(29) Cf. PVin III 6; PS III 2ab, PV IV 29ab. 法称の主張命題説については、小野基「ダルマキールティにおける主張命題の定義について」『印度学仏教学研究』第三四巻二号、一九八六年、八五〇—八四七頁参照。

(30) 小野基、前掲論文(一九八七)、一二—一三頁参照。

(31) 陳那は四種に相違証因を分類する。北川秀則、前掲書、二〇五頁以降参照。

(32) Cf. PVinṬ(Bu) 562, 4-6; PVin III 291a^{3}, PVinṬ(Db) 29b$^{7-8}$.

(33) PVinṬ(Bu) 571, 4ff. によると、これは PS II 6-7 に説かれる。小野基、前掲論文(一九八七)、注四四参照。

(34) 小野基、前掲論文(一九八七)、一〇—一一頁参照。

(35) Cf. PVin II p. 7*, 13-26.

(36) Cf. PVin III 322a^{8}-b^{3}, 322b$^{4-7}$, 324a^{7}-b^{1}; PV IV 241.

(37) Cf. Nyāyavārttika ed by Vindhyeśvarīprasādadvivedin, Delhi 1986, p. 48, 14-16.

(38) Cf. PVin II p. 7*, 7ff.; PV I 28.

(39) Cf. PVin III 323b$^{5-8}$, PV IV 220cd-221; PVin III 324b^{8}-325a^{2}.

(40) Cf. Nyāyavārttika p. 59, 5-6, PVin II p. 8*, 1f., PVin III 325a^{5}, a^{7}.

(41) ldan pa ゐ〈mi〉ldan pa と読む。Cf. PVinṬ(Db) 193b^{5}, PVinṬ(Bu) 586, 2.

(42) Cf. PSV(K) 131a^{7}-b^{1}. 北川秀則、前掲書、一八七頁、五五—五七頁。

(43) 小野基，前掲論文(一九八七)，一三一一四頁参照。

〔補遺〕 本稿脱稿後に，Pramāṇaviniścaya 第三章の翻訳研究に関する次の論文が発表されている。
T. Tani, "The Problem of Interpretation on Pramāṇaviniścaya III AD VV. 22–25", The Bulletin of the Kochi National College of Technology (=BKNCT) No. 27, 1987, pp. 1–16; T. Tani, ibid. "AD VV. 26–27", BKNCT No. 28, 1988, pp. 1–61; 拙稿「『知識論論決択(Pramāṇaviniścaya)第三章(他者の為の推論章)和訳研究 ad vv. 64–67 (上)」『東洋の思想と宗教』第六号，早稲田大学東洋哲学会，一九八九年，一一三三頁。
なお，註(18)への補遺として，拙稿「法称の自性証因(svabhāvahetu)説覚え書き」『東洋の思想と宗教』第五号，一九八八年，一一三二頁参照。

7 心の構造——唯識説を中心にして

横山紘一

一 心の二重構造

1 ヨーガによる心内への沈潜

我々は暖かい身体と心とを持って生きている。すなわち「いのち」を持つ生き物である。このいのちとは何か。有史以来人間が追い求めてきた一大問題であるが、仏教においても例外ではない。いのちとは何かというこの問題に対して仏教も色々の角度から考察し続けてきた。例えば人間の生命的営みは「寿」と「煖」と「識」との三者の結合の上に成り立っていると仏教では考える。このうち煖とは身体的な暖かさを、識とは心をそれぞれ意味し、最初の寿がこの一生の間、煖と識とを維持し生命的営みを支え続けるいのちであると考え、それを命根と名付けた。そして部派仏教の説一切有部はそのようないのちが実体として有ると主張した。これに対して一切を識、すなわち心に還元する唯識派は、そのようないのち、すなわち命根は仮に有るにすぎなく、いのちを支える根源的なものは、各個人のなかにある

根源的な心であると反論した。唯識派は、いのちとは何かという問いをより鋭く追求し、最後に発見したいのちの根源に対して「阿頼耶識」と命名した。唯識派のこの深層心理とでもいえる阿頼耶識の発見こそ、仏教思想史における一大出来事であった。

唯識派は深層心理としてもう一つ「末那識」という深層的自我執着心を立てる。この派がこのように深層の心を立てるにいたった理由は、ヨーガという実践を通して心の奥底に自ら深く沈潜し、新たな心の領域を発見したからである。ヨーガとは、心を一つの対象に専注せしめ、表層的な心の活動を静めることによって、存在の本質をより深く見究めようとする観察方法である。深層的心理の動揺がやむとき、その奥に潜む深層の世界が開けてくる。それが阿頼耶識の世界である。その根源的心のいわば大海を覆う雲、それが深層で働く執拗な自我への執着心、すなわち末那識である。

これら二つの深層心理の発見によって、唯識派は全部で眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識・末那識・阿頼耶識の八種の識を立てる。まず八識の関係を図示して簡単に説明してみよう。

2　心の構造

(1)　階層的構造

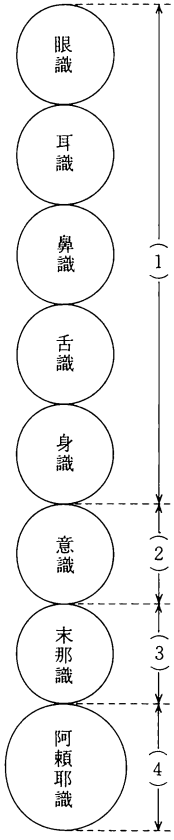


図1

（1）は順次、視覚・聴覚・臭覚・味覚・触覚の五感覚に相当する。これら五つをまとめて五識という。あるいは最初にあるから前五識ともいう。

（2）の意識は、五識と共に働いて感覚を明瞭にする、あるいは五識と独立に働いて言葉を用いた概念的思考を行う等の特殊な働きをする心である。この「意識」という語は現代では西洋の consiousness, Bewusstsein などの訳語にあてられるが、仏教のいう「意識」は西洋のそれとは本質的に相違する。西洋哲学ないし心理学でいう意識は感覚・知覚ないし思考などによる経験内容の総体を意味するのに対して、仏教の説く意識は、前述したように五感覚とも、さらには末那識・阿頼耶識の深層心理とも違う特別の心をいう。第六番目に位するから第六意識ともいう。

（3）の末那識は、深層で働く自我執着心である。ふつう我々ははっきりと自分で自覚できる自我意識を持っている。たとえば昨日の自己と今日の自己とは同一であるという自己同一意識を持っている。またこの肉体を見て、それを自分の肉体と考え、そこに自分、自我というものを設定し、それに対して執着を起こし、例えば衰えゆく肉体を嘆き悲しむ。また自分の性格や気質を、あるいは自分の家族・家柄・地位・財産などを対象として、それらを自慢したり、蔑んだりする。これらの行為の奥には自我というものを設定し、その自我にいわば執着している自我意識が明らかに働いているという事実を誰しもが容易に認めることができる。だが唯識派はこの表層的な自我意識のさらに奥で働く深層的な自我執着心を発見し、それに対して末那識と名付けた。

（4）の阿頼耶識は、前述したように、いのちを支える深層的な心である。より正確にいうと、自己に関わるありとあらゆる存在を生み出す根源的な、いわばエネルギーの源とでもいうべきものである。すなわち後にも述べるが、自己の表層の心（前五識と第六意識）、深層の自我執着心（末那識）、自己の肉体、

さらにはふつうは外界にあると考えられている自然界もが、この根源的な心である阿頼耶識が変化してできたものである。一切が阿頼耶識の産物であるから「唯識」あるいは「一切不離識」という。

ところで末那識と阿頼耶識とは深層心理であるといったが、フロイト、ユング等、精神分析学の説く、いわゆる「深層心理」とは大きく違っている点を簡単に説明しておこう。

精神分析学の特徴は、(1)心の働きを力動的(dynamisch)に解釈し、(2)その心の働きを意識・前意識・無意識に分け、心理の局所性(Topik)を考慮に入れた点にある。このうち無意識とは、本能的衝動とかリビドーとかいった、より根源的な心の要素がプールされた領域であり、そこに貯蔵された表象が決して意識の上にのぼってこないような心の奥深い領域を意味する。このように奥深いという、いわば局所的な観点から無意識は「深層心理」であるといわれるのである。

これに対して阿頼耶識はなぜ深層心理であるといわれうるのであるのか。それは、まず専門用語を用いていえば、

「所縁と行相とが不可知である」

からである。このうち所縁とは認識対象を、行相とはその対象を認識する認識作用を、それぞれ意味する。そして不可知とは、はっきりとは知られないという意味である。すなわち「阿頼耶識の認識対象と認識作用とは(前五識や第六意識のそれらのようには)はっきりと知られない」という点が、「無意識とは意識されない(すなわち知られない)心の働き」という定義と相似しているから、あえて阿頼耶識を「深層心理」と呼んだまでである。したがって阿頼耶識と無意識との次のような相違点をはっきり認識した上で、阿頼耶識を深層心理と名付ける必要がある。

(イ)阿頼耶識は、無意識のようには、はっきりと局所的に、場所的に深層にあるものとは考えられてはいない。

(ロ)阿頼耶識はあくまで「識」すなわち「識る働き」である以上、かならず識られる対象を持っている(後述するように阿頼耶識の対象は肉体と自然とである)。

(ハ)無意識は前意識あるいは意識を生み出すような心ではないのに対して、阿頼耶識は一切を生み出す根本の心である。

(ニ)精神分析は他者の言動(失錯行為や夢、精神症状や強迫現象など)を観察・分析することによって無意識の存在を仮定するのに対して、阿頼耶識はヨーガ行者が自らヨーガを修することによって自らが自らの中で観察し発見したものである。

これら四点のうち、阿頼耶識はあくまで識であるという点に特に留意すべきである。すなわち識である以上、それは「知られるもの」と「知るもの」との二要素から成り立っている。しかも仏教の説く「すべての存在は縁起的存在である」という大前提にもとづいて、「知られるもの」と「知るもの」との相互的依存関係の上に識の働きが成り立っていると考え、もしも「知られるもの」が無ければ「知るもの」も無い、すなわち識は空であると主張する。このように阿頼耶識あるいは八識すべては「知られるもの」すなわち認識対象を無くすことによって、自らの存在性をも否定する(すなわち空的存在となる)ことができるという「転換の構造」をも兼ね備えている。この点が、精神分析が説く意識ないし無意識は、いわば有りて有るものであり、けっして仏教のいう空的存在に変化するようなものではないという点と大きく相違する。仏教の心、あるいは心の構造を考える場合、けっして忘れてならないことは

「縁起」という観点から考察すべきである、ということである。

(2) 空間的構造

前述したように、阿頼耶識は局所的ないし空間的観点より深層心理であるということはできない。しかし唯識派といえども五感官からなる身体を内処、五つの感官の対象を外処と呼んで内と外とを区別する。また、ふつう我々が外界に存在すると考える自然と、さらには心とは別の存在と考える身体とは阿頼耶識が変化したものであるという、唯識派独自の唯心論的考えを理解しようとする場合も、我々はどうしても空間的表象なりイメージにたよらざるをえない。したがって、自己の中核に阿頼耶識を位置せしめ、そこから生じた七種の識を身体の内に置き、その外側に、同じく阿頼耶識から変化した身体(有根身という)と自然界(器世間という)とを配置して、一応、経験的世界のあり方に比して、仮に唯識の説く心のあり方を空間的に描写すれば、図2のようになる。

この図のなかで注目すべきは一番外側にある「本質」という概念である。本質とは、阿頼耶識から変化した、しかも阿頼耶識自身がつねに対象として認識し続けている、いわば「物質的原質」とでもいうべきものである。たとえば、いま私は窓から緑豊かな山々を遠くに望んでいる。そして単純に考えれば、私は有るがままに存在する山々という自然をそっくりそのまま見ていると思う。しかし唯識的にいえば、私が実際に見ている山々は眼識すなわち視覚の対象としての山々であり、その向こうに、影像となる以前の山々の原質とでもいうべきものが有る。眼識だけではない。耳識ないし身識、さらには意識・末那識のそれぞれの対象も、有るがままに有るものとしてではなく、それぞれの識が自らのあり方によって、いわば加工して作り上げたものである。

このような考えは我々に何を訴えようとしているのであろうか。それは、いわば表層心理が捉え、作り上げる「存在の世界」は、把握された如くに有るのではない、それらは仮の影像として自己の周囲にいわば投写されたものにすぎない、ということである。自己とは何か。自然とは何か。広くは存在とは何か。これこそ釈尊いらい仏教が問い続けてきた一大問題である。この問いを、一切を識という心のなかに還元し、ヨーガという鋭い観察の眼でもって自己の心のなかを洞察し、その結果として前述したような独特の心構造論を打ち立てたのが、唯識派の人々であった。

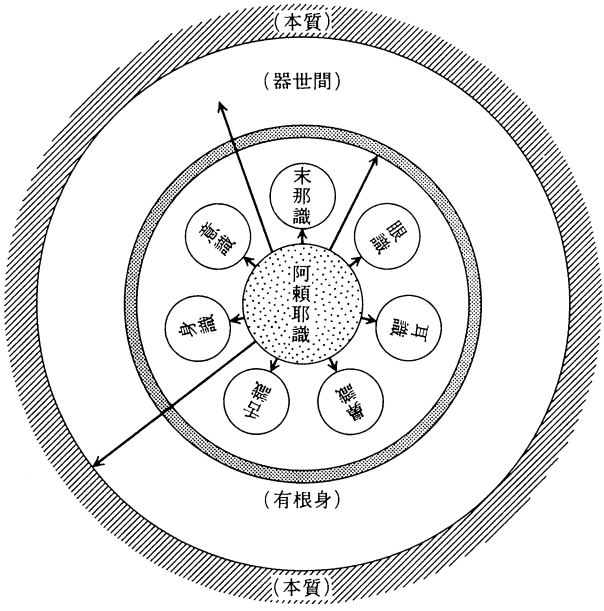


図2

現代の自然科学は、大は宇宙とは何か、小は素粒子とは何か、という問いに対して次々と素晴らしい成果を上げて、我々に多くの情報を提供してくれている。自然科学の人類への貢献度は計り知れない。しかし、いわば外に向かう自然科学の眼で存在を追求するだけではなく、同時に内に向かってヨーガの眼を働かし、自己の根源的な心の領域(阿頼耶識)にまで立ち帰って、存在の本質を把握しようとす

る姿勢も必要であると私は考える。

二　心浄化作用の構造

仏教の基本的綱領とでもいうべき次の「七仏通誡偈」のなかに仏教が目指す一大目的が説かれている。

諸悪莫作　衆善奉行　自浄其意　是諸仏教

すなわち、悪を作すことなく、善を行い、それによって自ら自己の心を浄化せよ、というのが仏に共通した教えである。「心の浄化」、これこそが仏教の究極的目的であるということが、これによって知られうる。

唯識派も例外ではなく、やはり心の浄化を目指して、実践し、理論を打ち立てた。その際、実践として行ったのが、繰り返し述べてきたように、ヨーガであり、そのヨーガの体験にもとづいて作り上げたのが「唯識」という教説である。唯識とは唯だ識すなわち心のみしか存在しないという立場である。では唯だ心しかなければ、どのようにすれば自己の心を清浄にすることができるのか。もしできるとするならば、その浄化作用の機構はどのようになっているのか。この問題に対する唯識派の解答を以下簡単にまとめてみよう。

1　汚れや束縛を生じる根源体としての阿頼耶識

浄化作用の機構を明らかにするまえに、なぜ我々の心は汚れているのか、束縛されているのかという問題を考えてみよう。心の汚れ、ないし束縛という問題を考える際の手がかりになるのが、次の二種の

障害あるいは束縛があるという考えである。

(1)煩悩障と所知障

(2)相縛と麁重縛(そじゅうばく)

このうち心に煩悩障があるとは、貪・瞋・癡に代表されるさまざまな煩悩を心が持っているということである。所知障があるとは、知るべき究極の存在は一味・平等な真如であるのに、その真如を覆ってそれを見ることができないようにしているヴェール、ないし障害があるということである。この二つの障害をもう少し具体的に、例えば貪・瞋・癡のうちの貪、すなわち貪欲を、しかも肉体に対する貪り(むさぼ)を例にとって説明すると次のようになる。私は私の肉体を眺めて「私の肉体である」と思ってそれに対して貪欲を起こす。この思いを分析してみると、一つは「私」、もう一つは「肉体」という二つのものが設定されている。このうち私というものが実体としてあると思って起こす貪欲が煩悩障であり、肉体というものがあると思って起こす貪欲が所知障である。このように、ある一つの貪欲のなかに煩悩障と所知障との二つが同時に起こっていることになる。これを「煩悩障は法の用に迷い、所知障は法の体に迷う」という。私は肉体と心とから成り立っている。そしてこの肉体と心とはさらに様々の構成要素からでき上がっている。この構成要素の一つ一つを法というが、その法そのものが、あるいは様々の法から構成されたものが、すなわち法の自体が心を離れてあると迷うのが、例えば様々な構成要素から成り立っているこの「肉体」があると迷うのが所知障である。この点を「所知障は法の体に迷う」という。

一方、私は私そのものを知覚することはできないのに、例えばあるものを見るという視覚が働くと、そこに「私が見る」と思う。あるいは何かを語るとき、「私が語る」と意識する。このように本来的には私というものは存在しないのに、見るとか、語るとかいう構成要素の働き、作用の上に「私」という

ものを設定して、それが実体として存在すると執着する。この点を「煩悩障は法の用に迷う」という。

以上は肉体への執着という一例を挙げたにすぎない。私達は日々の生活のなかで色々なものに対して様々の煩悩を起こしつつ、苦しみの毎日を送っている。その原因となるのが煩悩障と所知障とである。

ところでこの二つの障害が起こってくる源が阿頼耶識である。つまり根源的・深層的な心である阿頼耶識のなかに煩悩障と所知障とを起こす可能力が、いわば種子のように植えられ、蓄えられている。阿頼耶識は別名、「一切種子識」ともいわれるように、ありとあらゆるものを生み出す可能力すなわち種子を持っているのであるから、一切の障害や束縛の可能力もまたこの心のなかに蓄えられている。この点を「阿頼耶識は一切の雑染（ぞうぜん）の根本である」という。

さらに心の束縛をより的確に表現したのが、前述した(2)の相縛と麁重縛とである。前者は表層心理の束縛であり、後者は深層心理の束縛である。これら二つの束縛の説明に入る前に、唯識派が深層と表層との二つの心の関係をどの様に捉えているか概説しておこう。

前に階層的構造と空間的構造との二面から唯識派の心構造論を説明した。これに加えてもう一つ「力動的構造論」とでも名付けるべき考えが唯識派にある。それは深層心理と表層心理とが相互的に原因となり結果となっているという、いわばダイナミックに、力動的に両者は関係しあっているという考えである。まず両者の関係を分かりやすく示せば図3のようになる。

このうちAは眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識の六識からなる表層心理である。Bは深層心理である阿頼耶識である。そして「この深層の阿頼耶識から表層の六識が生じ、生じた六識の具体的な働きが即座にその影響を種子として阿頼耶識のなかに植え付ける。そして植え付けられた種子は阿頼耶識のなかで次第に熟し成長し、縁を得て未来においてまた芽をふいて表層の六識を生じる」という相互因果

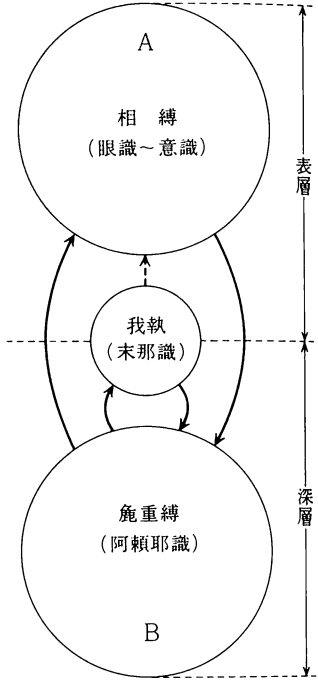


図3

関係が、すなわち力動的関係が両者の間にあるということをこの図は意味している。一切は阿頼耶識から生じ、生じたものは再び阿頼耶識にその影響をとどめるという両者の有機的関係を「阿頼耶識縁起」という。

さて表層の六識には相縛があるとは、眼識ないし意識の六識はそれぞれ対象によって束縛されているということである。「相」とはサンスクリットでnimittaといい、心のなかに生じた何らかの観念ないし表象をいう。例えば眼識すなわち視覚においては、色・形あるいは動きからなる様々な眼の対象のことである。また例えば身識の相とは皮膚が感じる様々な触覚の対象を、例えば暖かい、寒い、硬い、柔らかいなどの感触をいう。

意識の相すなわち対象は、これら五識に比べると特殊である。すなわち意識は五識の対象をも対象とすることができると同時に、それに加えて過去を思ったり、未来を考えたり、あるいは白昼夢のように様々な空想にふけることができる。さらに意識のみが為し得る働きは言葉を発してそれを対象とすることができるという働きである。

このように眼識ないし意識の作り為す表層の世界は、いわば「見るもの」と「見られるもの」とが対立する二元の世界である。そこには必ず「見られるもの」としての何らかの「相」が向こうに立ちはだかり、「見るもの」はそれに束縛されて自由を失ってしまう。そして二元対立の状況は単に対立で終わ

ることなく、そこに我他彼此の世界が展開し、その結果、苦しみと罪悪に満ちた世界となる。そのような状況を総じて「相縛」という。

このような表層の束縛に対して、深層の束縛が麁重縛である。麁重とはサンスクリットでdauṣṭhulyaといい、悪い状態にある、重々しい状態にある、というのが原意であるが、具体的には身心の不堪任性といわれ、身体的にも精神的にも自由にかつ爽快に行動できない状態をいう。身心ともに動きがとれず、不自由で束縛された状況をいう。しかし前掲した図における麁重は阿頼耶識の段階におけるものであるから、そのような顕在的な身心の不自由性・不活動性を生じる潜在的・深層的な可能力をいい、専門的には「雑染の種子」をいう。雑染すなわち汚れを生じる種子という意味である。現代的にいえば、心の奥底に溜ったストレスとでもいうべきものである。たしかに私達は、先天的な、ないし本能的な欲望から始まって、家族・社会・教育などを通して身につけた知的な行動規範に至るまでの、様々な行動規制力を深層の領域に持っている。もちろんそれらのうちには善いものも多くあるが、前述したような身心の不自由を生み出す要素もそれ以上に多く持っている。それらをまとめて雑染の種子という。表層的な二元対立の世界を、さらには苦しみと罪悪とに満ちた世界を生じる潜在的な力、それを麁重といい、そのような力に束縛されている阿頼耶識の状態を「麁重縛」とよぶ。

このように顕在的には相縛によって、潜在的には麁重縛によって二重に束縛されているのであると、しかも相縛と麁重縛とが相互に原因となり結果となってこの現実の苦と罪悪の世界とが存続しているのであると、広くいえば、生死輪廻しているのであると、唯識派は強調するのである。

2　意識と末那識との汚染作用

表層の心を汚す原因は阿頼耶識のなかの雑染の種子だけではない。それには意識と末那識とが加わってくる。

例えば、以前に屈辱を受けたある人に出会い、その人を見て、その人を憎むという心のあり方を例にとって考えてみよう。その人を見るという視覚、すなわち眼識そのものには憎むという働きはない。したがってその人を見てその人を憎むようになるには、他の心の働きが加わる必要がある。その他の要素の中心が一つは意識であり、もう一つは末那識である。唯識派は、例えば眼識が生じるためには、次の四つの依りどころ、すなわち所依（しょえ）があると考える。いまその働きをも含めてまとめて記すと次のようになる。

眼根――同境依
意識――分別依（明了依）
末那識――染浄依
阿頼耶識――根本依

このうち眼識は阿頼耶識のなかの種子から生じるから、阿頼耶識は眼識を生じる根本的原因ということで根本依という。また眼識は眼根という感覚器官を通して生じるが、眼根と眼識とは同一の対象を、すなわち境をもつから眼根を同境依という。意識は眼識が捉えた対象をより明瞭にし、かつ言葉でもってそれが何であるかと分別して知覚するから、意識は分別依あるいは明了依とよばれる。さらに末那識は眼識の奥で常に働き、自分、自分と思い続ける我執作用を行って眼識を汚染するから、あるいは末那

識が転依して平等性智となったとき、眼識を清浄なものとするから、末那識は染浄依とよばれる。

これら四つの所依のうち心を汚すという点から見れば、まず意識の働きが問題となる。先にあげた例にもどると、ある人を見て、そこに意識が集中し、その人をはっきりと明瞭に認識し、しかも「あの人は憎い」という言葉を発して、より明確に憎い人であることを確認する。このように意識の働きがなければ決して憎いという心は生じない。

しかしもう少し自分の心を分析してみると、意識が憎いと言葉で思う以前に憎いと思う気持ないし感情があり、しかもその感情が起こってくる背後には、自分というものを設定し、その自分というものに執着し続けているいわば我執作用というものが働いていることに気が付く。もしも自分というものがなければ、憎む自分も、憎まれる他人も存在しないし、憎むという心は決して生じないからである。この深層で、しかも絶えることなく常に働き続ける末那識の我執作用があってはじめて心が汚染されるということが、心の汚染を考える場合、最も考慮すべき点である。逆に、末那識の我執作用をなくさないかぎり、心は決して完全には清浄にならない。末那識の根深い働きが容易にしかも必ず表層に影響を与え、眼識をはじめ意識に至るまでの表層の心を汚染せしめるから、前掲した図3では、末那識を表層心理(眼識～意識)と深層心理(阿頼耶識)との中間に位置せしめておいた。

このように意識と末那識とが心の汚れに関与してくるということをみた。しかしもっと正確にいえば、心を汚染するのは、意識や末那識そのものではなく、意識と末那識と共に働く「心所」なのである。例えば末那識の場合には、我癡・我見・我慢・我愛という四つの煩悩すなわち心所が常に共に相応して働いているから、この四煩悩のために眼識ないし意識の心が汚染されるのである。心の構造を考える場合、見落としてならないことは、ある一つの心(心王という)にどのような他の細かい心の働き(心所という)

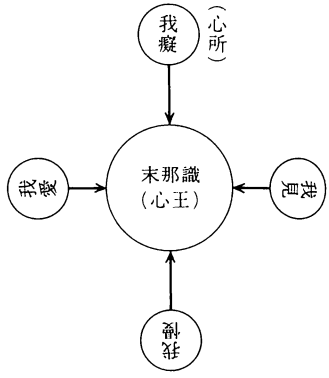


図4

が付随しているかということである。末那識の場合を図示すると図4のようになる。

意識の場合にはもっと数多くの心所が共に働く可能性がある（全部で五十一種類）。したがって意識を浄化するには、意識がどのような種類の心所と相応するかが問題となる。もし悪い不善の心所が相応すれば汚れた心となり、他方、善の心所が共に働けば清らかな心となる。だからできるだけ善い心所が伴うように意識のあり方を変革するよう努力する必要がある。

3　心転換の構造

では心を汚れた状態から清らかな状態に転換するには、どのようにすればよいのか。最後に心転換の機能的構造を探ってみよう。

まず結論を先にまとめると次のようになる。

(1)心を浄化する方法はヨーガを実践する以外にはない。

(2)そしてヨーガの実践によって、まず表層的心の相縛の状態から解脱する。

(3)そのような表層心理のあり方が徐々に深層の阿頼耶識を浄化し、阿頼耶識が麁重縛の状態から解脱する。

(4)そして最後に深層的にも表層的にも心全体が清浄になりきり、存在をありのままにみる智慧が生じ

る。

前述したように「心の浄化」こそが仏教の一大目的である。ではどうすれば心は清らかになるのか。この問いに対して、唯識派が結論として出した解答が「ヨーガによってこそ心は浄化される」ということであった。唯識思想を打ち出した学派は別名、唯識瑜伽行派（瑜伽とはヨーガの音訳）とよばれるように、特に好んでヨーガを実践した人々の集まりであった。唯識派の経論の随所にヨーガ（内容的には奢摩他と毘鉢舎那とにわかれる）による心の浄化が強調されている。

ではヨーガによってなぜ心が清浄になるのか。ヨーガ（yoga）の原意は「結合する」ということである。この原意からすると「心が真理と結合する」ことがヨーガの究極的目的であるといえる。通常の心のあり方は真理と結び付いていない。なぜなら前述したように心は常に二元対立の状態にあり、仮の、真理でない「相」によって妨げられ、束縛されている。心が二元対立の状態にあることを、唯識派は「心が相分と見分とから成り立っている」という。相分とは見られる側の対象としての心の領域であり、見分とはその対象を見る心の領域をいう。前の例でいえば、憎いと思われた他人が相分であり、その他人を憎いと思う心が見分である。総じて如何なる心も普通は、図5に示すように、相分と見分との二要素から成立している。

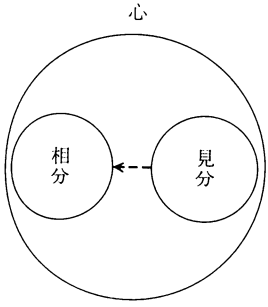


図5

この図は簡単ではあるが、心の転換機構を理解する上で重要な手がかりとなる。仏教は「一切法は縁によって生じてきた仮の存在にすぎない」という基本的立場をとる。唯識派もこの立場を受け継ぎ、相分と見分とは、そしてそれら両者からなる心自体は様々の縁から生じた仮の存在、虚偽の存在であるとみる。そしてその心の虚偽の

あり方を真実なるものに復帰せしめるのがヨーガであると主張する。したがってヨーガとは根本的には、仮の、虚偽なる相分と見分とを生じる諸縁を断ち切って心を元のあるがままの状態に戻す働きを持つといえるであろう。認識的にいえば、仮の存在である相分の相を否定し、その本質をより深く洞察してゆく過程、それがヨーガの具体的な内容である。「相分のあり方が変われば見分のあり様も変わり、したがって心全体のあり様が変革される」という「縁起の理」を理解することが、唯識派が説く心転換の構造を理解する際に重要となってくる。

このようにまず相によって束縛された表層の心のあり方を繰り返し繰り返しヨーガによって元に戻すとき、その心のあり様が徐々に深層の心に薫じて、阿頼耶識のなかにある雑染の種子がいわば朽ちてゆき、ついには深層の心のなかから汚れを生じるすべての可能力が滅してしまう。その点を「一切の麁重が息滅する」という。

このように心底から浄化されきったとき、心全体がいわば究極的真理、すなわち「真如」と根源的に結合し、最高の智慧が完成し、覚者すなわち仏陀になるのである。

以上、唯識派の経論に説かれている心浄化の過程を総括的に述べてきたが、もちろん凡夫がこれら全ての過程を経て仏陀になることは容易ではない。しかし少なくとも、

「表層の意識のあり方を変えないかぎり、また深層に働く自我執着心すなわち末那識を滅しないかぎり、そして根源的には阿頼耶識という心底の領域においての浄化を成就しないかぎり、煩悩障と所知障、あるいは相縛と麁重縛とに汚された自己の心を清浄にすることはできない」

ということを教理として理解することはできる。唯識思想からまずもって学ぶべきことはこのことであり、そして、もしもその教理の内容を具体的に実現しようと思う人は、とりあえず表層の意識の変革を

目指してヨーガを実践すべきである。

最後に、まずはヨーガを修して阿頼耶識に自ら達し、自己の束縛がどのようになっているかを知るべきであると説いた『瑜伽師地論』の一文を記しておこう。

諦を未だ見ざる者は是の如き行を修して(中略)一切法の真法界に達し、亦た能く阿頼耶識に通達す。当に爾(そ)の時に於て能く総じて自らの内にある一切の雑染を観察し、亦た能く自身は外には相縛のために縛せられ、内には麁重縛のために縛せられるを了知す。(大正、三〇、五八一中―下)

7 密教の世界

1 密教の本質

津田真一

はじめに——なぜ思想史なのか

「密教の本質」という与えられた問題（テーマ）は、まずわれわれに「密教とは、現にいかなるものなのか」という把握、あるいは「密教とは何か」という問いに対する答え、すなわち現象としての密教に対する定義を要求する。それに対しては、われわれはむしろ容易に、

密教とは、（仏教の中の）その宗教理想に到達するための実践を何らかの象徴（シンボル）ないしは象徴操作（シンボリズム）で代替する傾向のことである、

と答えることができる。しかし、これは、われわれの密教という思想、いわば密教の思想的本質という問題に対する出発点をなすものに過ぎない。密教という現象の本質の解明としての「密教の本質」という当面の問題は、思想研究においてすべての問題がそうである様に、根拠と背景において論じられねばならない。そして、その「根拠と背景」とは、個々の論者が何らかのかたちで必ず所有している筈の、その段階における思想としての仏教に関する認識そのもの、現実には仏教の思想史的認識である。しか

し、何故、思想史なのか……。

仏教は本来、そして、一貫して一個の「実践哲学」であった。それ故、われわれの当面の仏教学は、その「実践哲学」の再構成の作業としてある。すなわちそれは、仏教本来の、ブッダ自身がわれわれ衆生に提示したものである筈の、実践・行(ぎょう)の形態をその根拠において提示する作業であり、更に後世、思想史的に展開した体系、例えば大乗仏教や密教、におけるそれぞれの形態の実践・行の観念とその根拠とをその展開の動機において解明する作業である。

要するに仏教学とは、人間の生のあり様、われわれの言葉で〈生(レーベン)の被規定性〉を、仏教の根拠の位層から解明しようとする学なのであるが、仏教はその根拠をブッダの真理、ブッダがその悟りの根本体験において把握した筈の人間の本性と世界の本質に関する一個の臆見(ドクサ)に負うところの一個の世界観であり(一個の世界観に過ぎないのであり)、したがって仏教学は、それが真の一個の思想の学となるためには、自らの視位をこのブッダという制約の外に置かねばならない、つまり、あくまでブッダに則りながら、そのブッダを越え出ねばならないのである。この、ブッダに則ってブッダを越えようとする、いわば「未来の仏教学」への手掛りの一つが仏教の思想史的認識なのであり、仏教思想史の全体像が示す意味と、その全体像がその様に存在することの意味を読もうとするところから、仏教学の次段階が始まるのである。その仏教思想史は、当然のことながら、密教思想史を包括するものである筈である。

われわれは、われわれの個々の問題(テーマ)の考察の出発点において、必ず、この様な意味での到達点を前提として必要とする。われわれの「密教の本質」という問題も、その考察のはじめにわれわれが現段階で所有している仏教思想史の全体像を要求する。したがってわれわれの考察は、まずその仏教思想史の全体をその形成原理において提示し、それにしたがってその各結節点に露呈している筈の「密教の本質」

をその思想史の形成原理との連関において解説するという方向で進められる。

一　仏教思想史の全体像とその形成原理

われわれは、まず、われわれ自身の仏教思想史の全体像の骨骼を次の如くに提示する。左頁に掲げた図は、仏教という一個の思想が、ブッダの唯一最終的な真理の認識に支えられている筈であり（ブッダは無上正等覚者なのであるから）、したがってそこから展開する筈がないにもかかわらず、事実として思想史的に展開し、規則的な動性においてサンヴァラ系密教においてブッダの本来の立場の真下に回帰した、その有意味的な、しかも一回的な運動の全体を示している。われわれはこの仏教思想史の展開の規則的動性を説明する原理、すなわち、密教思想史の形成原理として、

(1)〈criticality の稜線〉

(2)〈行の軸〉

という二つの原理を提示し、さらに、仏教思想史の最初の展開を説明する原理として、

(3)〈生（レーベン）の被規定性の根拠〉

という視点を提唱する。彼ら仏教徒は、この視点において、〈生（レーベン）のジャータカ的解釈〉によって、大乗仏教の典型[1]たる『華厳経』の宗教Cを成立せしめたのである。

以下のわれわれの議論は、当面、これらの原理を説明するというかたちで展開する。

まず、〈criticality の稜線〉であるが、それはわれわれの思想史解釈のキーワードである critical に由来するもので、思想史の動性をその外殻から概念的に規制する原理としてある。critical とは、A B 両

項が、

〈両立不可能、且つ、二者択一不可避〉

なる関係においてあることを意味する。この様な関係は、われわれの思想史的認識の中で、

(1)『大日経』と『金剛頂経』とは critical である。

(2)大乗仏教と密教とは critical である。

(3)〈利他行の宗教〉と〈ヨーガの宗教〉とは critical である。

という三層の命題において見出される。

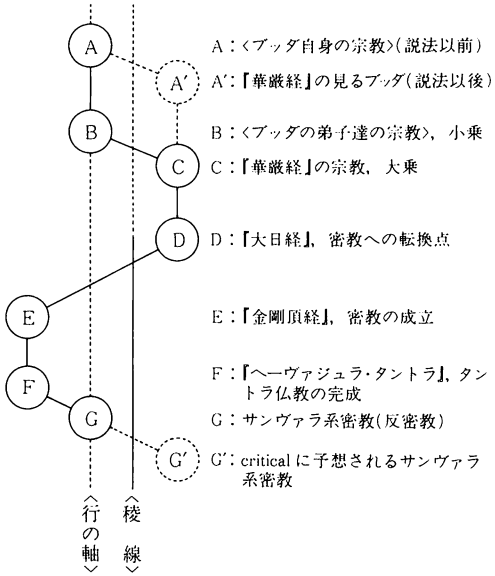


図1 仏教思想の全体像

これら両項の criticality を形成する根拠は、慈悲という原理が、インド的な存在(dharma 法、精確に言うなら、次にのべるわれわれの用語において、〈女性単数の dharma〉)の観念にその根拠を有していない、grundlos である、というその性格にある。慈悲が grundlos である、とは、具体的に言えば、それが世界の本質と人間の本性のうちに根拠を有していないということ、さらに言えば、ブッダの人格のうちにも、ブッダの悟りそのもののうちにも存在的(オンティッシュ)な、そして存在論的(オントロギッシュ)

な根拠を有していない、ということである。それは人間と世界に対して外から来るもの、有名な「梵天の勧請」の説話が明瞭にそれを語る如く、ブッダ自身にとってすら、外から来たものなのである。

慈悲とは、各人がそれぞれ自らの了解的な理由、実存的な根拠にもとづいた決断によってその採否を決定すべきすぐれて主体的な、実存的な原理なのであり、この原理の採否によってその人の世界＝他者存在に対する態度のとり方、すなわち実践・行（ぎょう）の形態（〈生（レーベン）〉の被規定性）が相互にcriticalな二様（ブッダ自身の宗教――原始仏教における自利行としての（出家主義の現法的梵行）と大乗仏教における利他行としての菩薩行との二様、三様や四様でなく、二様）に分かれ、そして、その実践・行の到達点（「宗教理想」）もそれに対して二様（涅槃と菩提あるいは成仏）に分かれるのである。

この慈悲のGrundlosigkeitをその根拠とする実践・行のcriticalityを形成原理とするわれわれの思想史解釈の根底をなすものは、その慈悲を実存的に、すなわち行為的に採択したことによる利他行（他者存在とのプラクシス的連関）は本質的に直接的である、というわれわれ自身の確信である。

われわれの了解するところ、仏教思想史の「結節点」の一つである『大日経』Dの作者は、その象徴操作の権能の制約に関する透徹した認識に従って、その宗教体系の中でこの大乗的利他行（普賢行）を象徴（シンボル）で代替することをせず、その手前で停った（では、彼は何を代替しようとしたのか、という問題は後に論ずる）。それ故、『大日経』Dは本質的に大乗仏教なのである（図1において、Dは『華厳経』Cの垂直下にある）。これに対して純然たる密教である（タントラ仏教の先頭に位置する）『金剛頂経』Eは、その象徴操作の権能の制約を改めて問い、その上で『大日経』の大乗的な（成仏に到る）行の積集の過程、『大日経』的に言えば「菩提心の転昇の次第」（大乗仏教的な時間）を、真言を誦することという無時間的な象徴操作によって代替し、そこに無時間的な即身成仏の構想を樹立したのであり、それ故、それE

は(criticality の稜線)をはさんで『大日経』Dの反対斜面に位置することになったのである。

『金剛頂経』の作者のこのシンボリズムの構想は、結局は不成立に終った。密教は終に成立し得なかったのである(そのことを示すのが、そのことを示し得る唯一のものが、サンヴァラ系密教Gを終極とするわれわれの密教思想史の全体像なのである)。しかしわれわれは、彼の象徴作用の権能の制約に関する認識と、その認識の上にたった決断(象徴はプラクシスを代替し得るか否かを問い、自らはし得ると考えたこと)を、その決断が結果的には正しくなかったという事実にもかかわらず、仏教の認識の歴史の上で、この上なく貴いもの、それ自体不滅の意義を有するものとして尊重するのである。

ところで、われわれが慈悲をgrundlosな原理である、とするとき、われわれのこの用語法は、言うまでもなく、その『人間的自由の本質』において仏教の慈悲に対応するアガペーあるいはカリタス(神からの恩寵)としての愛(Liebe)をUrgrund(源底)としてのUngrund(無底)としたシェリングの考えを念頭に置くものである。われわれの、それをgrundlosとする考え、すなわち慈悲のGrundlosigkeitは、一見シェリングのそれとは反対のものの如くである。たしかに、それを一個の閉鎖系と見た場合のブッダの思想系、すなわち、ブッダがそれを見(認識し)、かつ、それをわれわれにその様に教えた(この教という視点が本稿の論旨の帰趨を決定するのであるが)世界においては、慈悲はgrundlosである(慈悲は本来その世界の中に存在していなかった。因みに、この世界のGrundは、『律蔵』「マハーヴァッガ」〔六・二〇〕のkāmataṅhāという持業釈が端的に示すごとく、渇愛taṅhāとしての愛kāmaである)。また慈悲はブッダ自身の人格(人としての特殊性)のうちにも、またその悟りそのもののうちにも存在しなかった。事実、悟りを開いたブッダは、はじめ、人間的生が輪廻＝無意義なる苦の永遠の持続という恐るべき状況の中にあることを知りながら、さらに自らは彼ら衆生がその苦から脱却し得べき方途を知っ

ているにもかかわらず、彼らにそれを教えようとはしなかったのである。しかし、そのブッダは「梵天の勧請」という神秘的な契機を俟ってあらためて慈悲という視点をとり、人々に向かって教法を説く途に踏み切った。すなわち、慈悲はブッダにとってすら外にあり、ブッダはそれを自らの投企によって現実化したのである、つまり、慈悲は、ブッダに対して外から来たのである。

このブッダの系における慈悲のGrundlosigkeit(外から来たこと)は、自動的にわれわれにその超越的な根拠(Grund)ないし源泉という視点を与え、われわれにブッダの思想系を一つの閉鎖系としてそれを包含する何らかの開放系の存在を予感させる。これは蛇足であり、かつ、それ自体神秘的な言い方なのであるが、そこに存在する筈のものは、当然のことながらシェリングの神観念に対応するところの、『大日経』の密教の法身・大日如来(毘盧遮那)やタントラ仏教のヘールカ神、また、日本の浄土系思想の阿弥陀仏、さらにはインドのシヴァ神やヴィシュヌ神の観念をその、多分そこに到る途上的な、表現とする人格神的な絶対者の観念である。われわれは、ここにわれわれの「未来の仏教学」の向かうべき方向の一つを予感するのである。

二　仏教における実践の本質的形態

次に、われわれの思想史の第二の形成原理である〈行の軸〉という考えであるが、それはインド人の共通的無意識の中に通時的に存在した(とわれわれが想像する)ところの、実在者に向かって規定された人間の生(レーベン)の範型に関するある一つの観念をその実体とする。それがすでにふれた〈出家主義の現法的梵行〉の観念である。「現法」とは「この一生を目処(めど)として」ということ、「梵行」とは性的貞潔、広義に

は他者との関わりを自ら抑制する態度である。ここでわざわざ仏教語を用いたのは、それが、それをブッダ自身の表現と仮定して臨むべき根本資料(上述の『律蔵』「マハーヴァッガ」)中の次の様な厳粛なコンテクストに由来するものであるからである(六・一二)。

梵天の勧請を容れて説法の決心をしたブッダはベナレスに赴き、鹿野苑に止住している旧知の五比丘に近づき、次の如くに言葉を掛ける。いわば仏教の「開教宣言」である。

比丘等よ、善く聴け、〔我〕已に不死を証得せり、我、教ふべし、我、法を説くべし。教ふる所に随つて行ぜば久しからずして無上の梵行の究尽(brahmacariya-pariyosāna)を現法に(diṭṭhe va dhamme)自ら証知現証し具足して住すべし、此、善男子の在家を出でて出家する本懐なり。(2)

(渡辺照宏訳。傍点津田、以下同)

この場合ブッダが説いた真理(教法、教としての法)は、このテキストにおいて、苦楽中道としての八正道、及びその八正道を道諦とする苦・集・滅・道の四諦である。すると、「又、〔世尊〕此教を説きたまへる時」(六・二九)、まず最初に比丘コンダンニャに「遠塵離垢の法眼」(virajaṃ vītamalaṃ dhammacakkhuṃ)、すなわち、それを碍げる要素が除去された、要するに完全なる真理の認識が生ずる。ここに一つの問題が存在する。コンダンニャがブッダの教えを完全に認識する、つまり、認識においてブッダと同等になる(彼は、事実、なったのであるが)のに、どのような時間をどのくらい必要としたか、という問題である。この問題がわれわれの「密教の本質」理解を、いや、仏教思想そのものに関する理解を決定するのである。

上の「又、〔世尊〕此教を説きたまへる時」の原文は imasmiñ ca pana veyyākaraṇasmiṃ bhaññamāne であり、直訳すれば「このくわしい解説が話されつつあった時に」である。別の有名な経典である『聖

求経』のこれに対応する箇処が(この場合はブッダ自身の往時の回顧の言葉としてなのであるが)、

かくて二比丘に教授せる時三比丘は行乞し、三比丘の行乞によりて得たる所を以て我等六人は生活せり。比丘達、又三比丘に教授せる時、二比丘は行乞し、二比丘の行乞によりて得る所を以て、我等六人は生活せり。比丘達、是に五比丘は予に従いて是の如く説かれ……[3]　(干潟龍祥訳)

であることを考え合わせても、ブッダのこの説法が何日間あるいは何週間もの間、集中して、連続的に、そして繰り返し、具体的な事例にもとづいて行われたものであったことがうかがわれる。すなわち、その間、通常の時間、ベルクソンいう所の「時計で計れる時間」では、何日間か、何週間かの時間の経過があったことは事実である。しかし、われわれが本稿で論ずる時間、つまり、密教の象徴操作をわれわれが無時間的と言うときの時間、すなわち「宗教的時間」[4]はこの様な通常の、ベルクソン流に言う「空間化された時間」のことではない。この「宗教的時間」の本質とその前提となる存在の観念に関しては改めて論ずるが、コンダンニャはブッダの教によって、ブッダが自ら(やはり「日常的時間」の長い経過とその間の非常な身体的努力を通じて)悟った法を、「宗教的時間」において、無時間的に悟り、その認識がブッダ自身のそれと同等であることを「憍陳如(コンダンニャ)は悟れり、憍陳如は悟れり」(「マハーヴァッガ」六・三一)というブッダの言葉によって承認される。彼はそれ以後「悟れるコンダンニャ」(Aññākoṇḍañña)と称されることになったのであるが、aññāta とは、文字通り、「教えられてそれを了解した」という意味である。では、そこで彼の生は完結したのであろうか? 完結しなかった。彼はそこで改めて「出家して具足戒を得ん」(六・三二)ことをブッダに願い出、そしてブッダはそれを聴許して、

来れ、比丘、法は善く説かれたり、正しく苦を滅尽せんが為に梵行を行ぜよ。[5]　(六・三〇)

というのである。すなわち、コンダンニャは無時間的な知の獲得(それが可能なのは、知は真理の命題

として、教によって伝達され得るものであるからである)を出発点として、時間的な行(〈出家主義の現法的梵行〉)によって、その「宗教理想」、すなわち、(ブッダ自身の菩提、成仏ではなく)「正しく苦が滅尽」した状態、すなわち涅槃に到達した、というのである。

われわれは、この厳粛なコンテクストによって紛うかたなく明確に提示された行の観念を、再び、仏教―密教思想史が大きなループを描いて完結するその最後であるサンヴァラ系密教Gにおいて、勿論、そのループを描いたことによる表面上の変容は示しているにせよ、再び見出す。そこでわれわれは〈ブッダの宗教〉AからこのGに垂線を下ろし、そこに〈行の軸〉の存在を想定したのである。

三　タントラ仏教における実践とその論理

では、その、サンヴァラ系密教における行とはどの様なものなのであろうか。これは本稿の最後で改めて論ずるが、『ヘーヴァジュラ・タントラ』Fは、『金剛頂経』Eで提示された密教の象徴操作(シンボリズム)の論理がタントラ的(われわれの言う〈尸林(しりん)の宗教〉(6)的)基盤を得て実践的にも完成された、いわばタントラ仏教の完成態を示している。そこにおける密教の中心的儀礼である灌頂(かんじょう)は、本質的に第三番目の灌頂(灌頂には大別して㈠瓶灌頂または阿闍梨(アジャリ)灌頂、㈡秘密灌頂、㈢般若智灌頂、そして㈣第四灌頂の四種類がある)である般若智灌頂である。般若智灌頂(prajñā-jñāna-abhiṣeka)とは、字義ではそれによって般若の智慧を得る灌頂という意味になるが、タントラ的含意においては〈尸林の宗教〉の基盤をなす般若、すなわちダーキニー(ḍākinī 荼枳尼、空行母)あるいはヨーギニー(yoginī 瑜伽女)を通じて、般若＝女性と性的なヨーガを行ずることによって菩提(さとり)の智慧を獲得する灌頂であり、それが、後出の山口瑞鳳博士が

「タントラ仏教」の特徴とされる「性瑜伽」の最終的形態を示すところのものである。

ダーキニーあるいはヨーギニーは通常、大母神カーリーあるいはドゥルガーの使婢とされる一種の鬼女であり、常にグループ(ḍākinī-jāla 荼枳尼網、或いは yoginī-cakra 瑜伽女輪)をなして、カーリーあるいはドゥルガーの存在性を荷う。ところでカーリー(「黒い、死の女神」)あるいはドゥルガー(「近づき難い、恐ろしい女神」)はシヴァ神妃サティー(Satī)の暗い、恐ろしい局面である。サティーは「有る」、「である」を意味する動詞語根 √as の現在分詞で存在(ザイン)を意味する sat の女性形単数であり、まさしく次項でわれわれが論ずる〈女性単数の dharma〉の概念に照応する。この〈女性単数の dharma〉は〈無明と明との両極構造〉をなし、したがって存在(ザイン)の観念の特定の本質と構造(インド的、仏教的制約においては、Sein は特定の本質と特定の構造において有るのである)を示すところの〈女性単数の dharma の無明と明との両極構造〉こそが、われわれの仏教思想理解の到達点を示す(したがってすべての解釈作業の出発点をなす)のであるが、カーリーあるいはドゥルガーはこの〈女性単数の dharma〉の本来の(本来の、とは、行(ぎょう)を借りる以前の、という意味である)、あるいは、自然状態の局面、暗い、恐ろしい、人に死を齎らす無明の局面に対応し、〈尸林の宗教〉の雰囲気を体現している。尸林(śmaśāna)とは森林の奥にある共同墓地、火葬場ないし屍体遺棄所であり、死、恐怖、汚穢、夜・黒闇のイメージに充満した非日常、あるいは反日常の場である。

〈尸林の宗教〉の基盤をなすところの、ダーキニーあるいはヨーギニーと目される女性達は、ピータ(pīṭha 巡礼地、聖地)である特定の地方に土着の(kṣetrajā その土地に生まれた女、という語が示す如く)、かつ、原則としてアウトカーストの女性であり、大都市近郊の農村にあって、通常は(昼間は)牧畜、工芸等の下層の労働に従事している。彼女らにはアウトカーストに特有の魔術的な能力(siddhi 悉

地)と、そして特異な性的能力が帰されており、それ故、カーストの人々からは異常な恐怖・嫌悪の情(何故なら彼女らは恐ろしい鬼女なのであるから)と同時に戦慄的な憧れをもって眺められていたと想像される。それらの女達は夜になると、ことに月、あるいは年の特定の祭日の夜になると林の奥の尸林に集会し、人肉や排泄物を含む反日常的な(神聖な)食物(これをsamaya三昧耶という)を食し、酒を飲み、奏楽歌舞してオルギアを繰りひろげる。そのオルギアの中心をなすものは、尸林の神でシヴァ神の一形態であるブァイラヴァ(Bhairava)神と目される男性瑜伽行者を囲む性的儀礼である。この場合、女性サークルの成員の数は本質的に八人、そして中央に一人の九人であり、それらが天体の運行に合わせてローテーション的に位置を交代し、中央に位置するその男性と瑜伽した。この現象をサンチャーラ(sañcāra「瑜伽女の転位」[7])という。このサンチャーラによって、一人の男性は女性グループの成員全員と「平等に和合」(samāyoga)することができるのであるが、その「和合(ヨーガ)」の状態は、神話において、死した後、ヴィシュヌ神のチャクラ(車輪型の投擲武器)によってバラバラに切断されて地上に落下した(その落下地点が前出の聖地pīthaである)シヴァ神妃サティーの復活とシヴァ神との幸福な再結合の状態であり、そこに実現する神秘的な、宇宙的な快楽としての大楽(mahāsukha)がサンヴァラ(saṁvar最勝楽)と称されるところのタントラ的宗教理想であった。そして、当然のことながらこの最勝楽は、ウパニシャッド以来の伝統の超越的実在者ブラフマン(brahman梵)のsat(存在であり)・cit(精神であり)・ānanda(歓喜である)という三局面のうちのānandaに対応するものであり、従って、この尸林の女達のグループとの性的瑜伽によって実現した快楽の状態は「梵我一如」の境地に他ならなかったのである。

仏教の密教徒たちは試行錯誤の末、この様なアウトカースト階層に対応する下級のシヴァ神を崇拝す

る人々の儀礼である〈尸林の宗教〉にその方法論的基盤を移す。そしてそこで彼らが成立させたのがヘールカ神（その形態はブハイラヴァ神とほとんど同じである）を主神とする『一切仏平等和合ダーキニー幻化サンヴァラ・タントラ』(Sarvabuddha-samāyoga-ḍākini-māyā-saṃvara-tantra)であり、その曼荼羅の形態からすると元の〈尸林の宗教〉と区別がつけ得ないほどのこの『幻化サンヴァラ』の儀礼を『金剛頂経』Eの密教の論理を導入して再編成したものが、タントラ仏教の完成態である『ヘーヴァジュラ・タントラ』Fであったのである。因みに、そこにおける宗教理想は〈尸林の宗教〉の儀礼を反映して〈吉祥ヘールカと平等和合せるダーキニー網において実現された最勝楽〉を意味するところの、śriheruka-samāyoga-ḍākinijāla-saṁvara である。ここで問題は灌頂の儀礼に戻る。

四　灌頂の実態とそのシンボリズム

〈尸林の宗教〉の儀礼に於いて、ダーキニー達のサークルの中央に位置して彼女らと「平等に」瑜伽を行じたのは、その土地に土着のではなく、外から来た、瑜伽に熟練した職業的な遍歴の行者であった。しかし、この儀礼にはもう一つの側面がある。その土地に土着の、但しそのアウトカースト的サークルの部外者で上位カーストに属する在家者を特別の許可によってその秘教的儀礼に参加させ、彼（勿論、男である）にそこに於ける非日常的な快楽を味わわせるという機能である。この部外者は施主として施物等によってダーキニー達を宥和し、また、その職業的瑜伽者（われわれの言葉で「外来の優越者」）に布施を払う。その布施は、通常でも莫大なものである。この瑜伽者はその許可の儀式・入門式に於いて、阿闍梨として施主（受者）に灌頂を授ける。

その灌頂の儀式は月例の、或いは例年の大祭(melā)に附随して実施されたものと思われるが、第一座に於いて、阿闍梨は大印(mahāmudrā)と交わる。大印とは受者たる施主が捧げた通常は十六歳の、アウトカースト出身の美しい、そして月経期間中の処女で、その儀礼においては、その一身に世界の存在性すなわち、われわれの言う〈女性単数の dharma〉を、しかも、その〈無明と明との両極構造〉に於ける明の局面に於いて体現する。明(vidyā 明妃)は大乗仏教における悟りの智慧である般若波羅蜜(prajñā-pāramitā)と同じものである。この般若波羅蜜たる大印と阿闍梨(＝方便)との和合によって生じた男女両性の体液の混合物が「菩提心」であり、それが象徴(シンボル)として、大乗仏教の実存形態たる菩提心、すなわち般若の智慧と慈悲の方便とが調和した、いや、その調和が現成する唯一の形態たる利他のプラクシスを代替するのである。阿闍梨はそこに於いてこの菩提心を親指と薬指でつまみ、受者の口に植えつける。この段階が秘密灌頂(guhya-abhiṣeka)である。

この秘密灌頂の次に来るのが第三・般若智灌頂である。これは〈四輪三脈の身体観〉[8]を前提とするハタ・ヨーガ的実践であり、それが象徴的に代替するのは大乗的プラクシスの積集の過程、『大日経』的表現で「菩提心の転昇の次第」である。現行の『ヘーヴァジュラ』にはそれが説かれないので、その次に来るサンヴァラ系密教の基本資料『最勝楽出現タントラ』(Saṁvarodaya-tantra、略号 SU)によってこの身体観の概要を示すなら、それは次の如くである。

人体内には Lalanā(左)、Rasanā(右)、Avadhūti(中央)の三本の脈(nāḍi)が存在する。左脈と右脈は会陰部に於いて出会い(その場所を kanda-sthāna 結び目の場所と言う)、そこを出発点として中脈 Avadhūti が身体を貫通して頭頂に達しており、その上に、下から順に変化輪(臍下)、法輪(心臓)、受用輪(喉)そして大楽輪(頭頂)の四つの輪(cakra)が存在し、それぞれ、六十四弁、八弁、十六弁、三十二弁

の蓮華の形として表象されている。大楽輪の中央に微細な四弁の蓮華があってmada-sthāna(酔処)と言い、「菩提道場を自性とする」(bodhimaṇḍasvabhāva、菩提そのものをその本質とする、或いは、その本質がブッダの菩提そのものであるところの)ものとされる。

この灌頂の段階に於いては、阿闍梨は今度は自らは傍に退り、受者をその十六歳の美しい大印と瑜伽させる。この結合によって件の菩提心は受者のkanda-sthānaに生起するが、阿闍梨は傍から指導してその菩提心を堪えて射出せしめず、中脈の中を上昇させ、順次三輪を通過してついに頭頂の大楽輪に到達せしめる。例えば、受者に自らに生起したその菩提心を種字(bīja 種子)として観想させる。種字は四輪に於いてAṁ, Hūṁ, Oṁ, Haṁと変化する。受者が言われた如くに観想し、それをHaṁへと変化させ得たとき、菩提心は大楽輪に到達している、ということになる。この行法をsaṁkramaṇaという。チベット語では「ポワ」(ḥpho ba)である。この菩提心の上昇に於いて、それが四輪を通過するごとに快楽は純化される。はじめ通常の性行為に於けるが如き快楽(ānanda)であったものがparamānanda(最勝歓喜)、viramānanda(離喜歓喜)と変化し、ついにsahajānanda(倶生歓喜)となる。そして、mada-sthānaに於けるそれこそが「菩提そのもの」である。すなわち、そこで受者は菩提そのものに達したのである。いまや彼は、その身そのままに歴史上のブッダ(釈迦牟尼)と同じく「菩提道場」(bodhimaṇḍa)に坐している、すなわち、即身成仏したのである。

彼らの象徴主義(シンボリズム)の理論とそれにもとづく実践は、ここに於いて、完成した。つまり、灌頂の体系はここで完結した筈であった。しかし、『ヘーヴァジュラ』には、その先に更に第四灌頂が存在する。ではその第四灌頂とは何か。それはSUより更に後に成立し、但し、『ヘーヴァジュラ』の強い影響を示す『サムプタ出現タントラ』(Saṃpaṭodbhava-tantra、略号SPU)「菩提心灌頂品」(9)の次の文脈が示す如く、

「言葉による」灌頂である。すなわちそこにおいて、上に説いた如き女性を用いる灌頂の後、受者は阿闍梨からすでに「仏」であることを保証され、自らも「正しき菩提(が実現された今)に於いて、我には(もはや更なる)願望無し」と歓喜してそれを認め、莫大な謝礼、さらには自らの妻や娘、はては自分自身をもその阿闍梨に捧げた後、改めて灌頂を乞い、それに対して阿闍梨は「まさに言葉を以って(vācā)貴きこと宝の如き灌頂を授」け、「後に弟子はそれを自ら覚る」(paścāt svasaṁvedyate so śiṣyaḥ, SPU. II. 1. 63)のである。ではその「言葉」とは何か。われわれは『ヘーヴァジュラ・タントラ』の末尾の次の如き偈(HV. II. xii. 4)がそれに相当するものであると考える。

idaṁ jñānaṁ mahāsūkṣmaṁ vajramaṇḍaṁ nabhopamam |
virajaskaṁ mokṣadaṁ śāntaṁ pitā te tvam asi svayam ||4||

この智慧はきわめて微妙であり、金剛曼荼であり、虚空の如くである。
離塵であり、寂静であり、解脱をもたらす。「汝は汝自身の父である」。

この偈それ自体の意味は後に改めて論ずるとして、象徴操作(シンボリズム)の権能にもとづく密教的行法が完結した瞬間に改めて「言葉によって」、すなわち教として真理の命題を説き、或いは真理の所在を指し示すという、この第四灌頂の存在それ自体のもつ意味は何であろうか。それは端的に、密教の自己否定に他ならない。ここで密教思想史は再びcriticalに転換し、「反密教」であるサンヴァラ系密教Gを成立させる。サンヴァラ系密教は、勿論、それ自体依然として密教ではある。言ってみれば、密教は「反密教」に於いて自らを完結せしめた、密教は自らの論理を自ら否定することによってはじめて成立し得たのである。

ところで、そこまでは急激に展開してきた密教の思想史は、このサンヴァラ系密教に於いて一転して不思議な安定状態を現出する。そして、われわれがそこに見出すものは、ブッダ自身の行の観念、すな

わち、密教的形態はとるものの、本質的に〈出家主義の現法的梵行〉に合致する生（レーベン）の範型である。われわれはそこに於けるこの生の範型とその安定性のゆえんを、それが〈インド的精神性〉の原則に合致するが故であると想像し、その視点から思想史の全体像を形成する各体系を再点検した。そしてそこに常にこの行の観念がそれらのcriticalな展開の隠れた動機として働いていることを確認し得たが故に、このブッダ自身の宗教A—Bとサンヴァラ系密教Gを結ぶ線上に〈行の軸〉を設定したのである。では、人間の生（レーベン）の範型（行（ぎょう）の形態、すなわち、〈生（レーベン）の被規定性〉）をその様に規定しているものは何か。

五　緩徐・運命*という神秘的な視点

この項に於いてわれわれは、緩徐の意味もあって多少叙述のスタイルを変え、われわれが最も最近出会った他の研究者の一、二の言説を借り、それとの相対的位置関係から、本稿に於けるわれわれの議論の方向を最終的に調整することにしよう。

私（以後、一人称を用いる）が限られた紙幅を割いて、私と学問の傾向を異にする他の研究者の意見に言及するのは、もちろんそれらの人々が本講座の執筆者であり、全く異なる意見が黙ってそのまま並置されたのでは、読者の混乱を招くかもしれないという私の老婆心によるものではある。しかし、主な理由は、私がかねてから運命*（daiva）という神秘的な視点をとるものであるからである。

daivaは、通常の意味では私たちに対して偶然的の如くに働く運命、を意味するサンスクリット語であるが、それはこのわれわれの世界の外にあってそれを包み込み、しかも人格神的な、隠れた、巨大な、畏怖（おそれ）しい神である。私はdaivaのこの局面に対してはアステリスクを附して運命*という。その（世界外

という）視位からするこの運命*の視野は自在であり、広くは世界の全体を鳥瞰し、私たちすべての人間の生の全体をその細部に於いて観察・把握し、かつ支配している。私がそれを私自身の生（レーベン）の本質とする仏教学という特殊な分野に於ける学問的営為で言えば、その運命は私たち研究者一人一人の認識を支配し、或いは私が常にそこに立ち戻って私自身の考察を開始する和辻哲郎博士の仏教学の、木村泰賢博士をその対象とする「反動形成」から始まる私たちの近代式仏教学の認識の進展のプロセスを支配し、そして、私が最初に提示した様な（すべての研究者がそれぞれに自らのそれを所有している筈の）全体像に於ける仏教それ自体の思想史的展開の全過程を支配している。これが前述の、われわれの「未来の仏教学」がその視点を合わせるところの、仏教に於ける超越者の観念、世界の外に有る慈悲の源泉であることは、すでに言うまでもないことであろう。

ところでこの運命*は、それを意識する私たちに（その個人的な能力や資質にかかわらず、つまり、私にさえも）最大の傲慢（Mutigkeit、あるいはMulligkeitでもよいが）を許し、且つ、私たちに最も謙虚であり細心であるよう厳命する。私たちがこの運命*の眼を彼方の遠い空に輝く夕星の様に意識するなら、それを導きとして私たちは暮れかかる野中の行方もわからぬ小道を安心して辿ることができる。しかし、この視点は同時に、私たちに、あらゆるものに対して注意深くあるべきことを命じる。私たちの爪先に打ち当り草むらに転げ込む小石がたてるかすかな音も、何か重要な運*命の導きを示すものであるかもしれないからである。ここで誤解なきようお断りしておくが、私は決して次に言及する人々をその小石に喩えようなどと考えているのではない（私は謙虚でなければならず、また、現に謙虚である）。その運*命は、決して礼拝堂の大壁画の正面にその姿を現わす様なものではなく、ものごとの何気ない細部にふとその存在を垣間見せるのが常である（それには、多分、深い理由がある。それは、その運*命が最も深いと

ころからして、私たちに対して恩恵的・慈悲的であるからである)。であるから私は、今後他の人々の意見に言及するとき、それらの人々のコンテクストの全体を正面からとり上げて検討するのでなく、むしろ当人も気づかなかった様な、偶然発せられた何気ない言葉の端々にあるものに注意を向けてみようと思う。私は彼らの意図や趣旨ではなく、彼らの言葉そのものを捉えて、それを私自身の論述の手掛りにしようと思うのである。

ところで、私のこの*運命の視点は、決して私の気紛れな空想、あるいは、宗教哲学者が展開する様な抽象的な思弁、から出てきたのではない。事実は逆で、それは、私がこれまで細々とではあるが継続してきた密教思想史の研究の過程で、地味な文献操作の、微細な、具体的な、しかも、決して数が多くない事実の上に、ふとそのぼんやりした姿を現わし、ただ時間の経過に耐えるというだけのことによって、今日(こんにち)、「神秘的な」という但し書きつきでおずおずと私の口に上(のぼ)るまでにその輪廓が明らかになってきたのである。

私の密教思想史の研究は、ブッダからはじまりタントラ仏教に終る仏教―密教の思想の歴史的展開の過程に何か或る規則的な、有意味的な動性を見出し、その規則性の示す意味を、その由来に於いて説明し得る様な形成原理を探し求める過程としてある。それは上に示した様な全体像とその形成原理の提示に於いて、ようやく思想研究の学問と言い得る最低の線に達した、というのが現状である。それで、私は過去にそれら(全体像とその形成原理と)を徐々に明確化しつつあった過程で、ゴトゴトと頼りなげに、但しすでに或る程度規則的に回転するそのエンジン音に混じって、何か奇妙な、そのエンジンの外から来たような音を稀にではあるが聞くことがあった。具体的に言えば、ある一つの、それ自体は別に何でもない言葉が、私の思想史の全体像を形成しているいくつかのcritical(これは例の〈両立不可能、且つ、

……)ではなく、急に、ギクシャクとしたかたちで折れ曲る、という意味である)な結節点に於いて、どうしてもその全体像の展開を始めからその様に計画していたもの(ものという語にはいろいろのニュアンスがある)の意図的な手によるとしか思われない様な仕方=意味連関によって現われる、そういう例に出会うことがあったのである。それは事実から言えば、一つの言葉が別の箇処に現われる、そのときの両者が示す意味連関(同一性と差異性の総体)に私が、それを頭で了解する以前に、ふと何かを感じる、つまり、それが何者かの手によって、そこに何気ないふうを装って置かれているのだ、と感じるそういうことであろう。そして、後にそれがそこに於いて実は密教思想史ののっぴきならない、つまりcritical(危機的)な転換点を示していたのだ、ということがわかる、そういう事例である。

例えば、私がはじめてそういう感じを受けたのは、私が『華厳経』「入法界品」(図1のC)に於いて、その最後に、善財童子が(最後・五十三番目の善知識・普賢から教えられて)改めて、今度は「次第してついに」(anupūrveṇa yāvat この語は『華厳経』全体を理解するためのキーワードである[10])(今度は真直ぐな普賢行=プラクシス積集の過程を履んで)そこに到達した(何故私がこの様にくどい言い方をするのかは後に明らかになる)理想の境地を標示する重要な、それにもかかわらずさり気ないふうに置かれているので普段は人がそれに気づくことのない(寡聞にして私は『華厳』に関連してこの言葉に言及した人を、歴史的にも、現在に於いても、知らない) sarvatathāgatasamatā(一切如来平等性)という言葉が、『金剛頂経』(図1のE)の「金剛界品」の枢要の箇処、すなわち、(それは後に改めて論ずるが)いわゆる「五相成身観」の直後、そこに提示された密教の真理(sarvatathāgata-tattva 一切如来真実。それを知らないならいくら難行=大乗のプラクシス積集の行を行じても無駄、それを知るなら、行を借りずに、それだけで悟れる)によって現等覚した金剛界如来=毘盧遮那=釈迦牟尼の、その現等覚の条件を示す

という、まさに〈純然たる密教〉の本質を提示するその尖端に、しかも、『華厳』に於けるそのコンテクストを充分考慮に入れた形で提示されていることに、ふとした機会に改めて気づいたときであった。そのとき、私はこの言葉をそこに於いてその様に使うことは、同時代の人間にはあり得ないことの様に思われたのである。『金剛頂経』の作者は勿論、人である。しかし、その人にそこでこの言葉を、しかも、密教思想史に於いて終に実ることのなかったこの言葉を与えたものは、これは私が現時点で考えても、どうしても、運命*としか思えないのである。

六　〈生（レーベン）の被規定性〉の二つのタイプとその根拠

この様な意味で、私はことの細部に注意しその細部がたてるかすかな音に耳を澄ませてそれが何を意味するのかを聴き取ろうとするのが好きである。例えば、さき頃、私の所説を「私が仏教でないと考える“dhātu-vāda”の典型とみなす」[11]という、すなわち、全面的に否定する立場に立つある新進の研究者（煩を避けるため、以下A氏とする）が私の華厳理解に触れた、次の様な論評を聞いた。

また氏は、『華厳経』を単純に「三祇成仏」ととらえ、それと「即身成仏」頓悟の密教と対比されるわけだが、（中略）『華厳経』には「初発心時便成正覚」の頓悟説も説かれるのであって、『華厳経』→密教を如来蔵思想の順当な論理的発展と見る私にとっては、この修行否定論こそが『華厳経』の根本性格をなすことになる。[12]（傍点津田）

この見解それ自体は驚くべきものではある。この「驚くべき」という言葉は近頃の私の忌む所なので、正確に言うならば、これは大乗の典型たる『華厳』と、それが前提とするブッダの思想そのものとに関

する、A氏の完全な無知を示している(なお、A氏が密教に関して無知でも、私は一向に驚くものではない)。しかし、A氏の言葉は、華厳思想の本質を逆照射して、われわれにその要点を示す。華厳思想を正しく理解することは密教思想史理解の絶対的な出発点をなしているのである。『華厳』はさきにも述べた如く、教とそれに対する信及び願を出発点とする行の宗教である。但し、その行は、ブッダの「唯一、絶対」なる〈生の被規定性〉としての〈出家主義の現法的梵行〉とはcriticalなる在家主義の三阿僧祇劫持続すべき利他の直接行(ブラクシス)・普賢行である。空なる華厳世界(普賢法界)すなわちSamantabhadra-caryā-maṇḍala(普賢菩薩の行のマンダラ)は、人が教(=『華厳経』)によって与えられたその華厳世界の理念(他者に対する、慈悲の原理にもとづく直接行としての普賢行の実際とその全体の空なる=〈空的〉存在機制)を理解し(信)、それが包含する一切衆生の間に帝網の如くに重々に想定されたその普賢行の全体としての世界に、自らの普賢行を以て投企することを決意し(願)、それを実行したとき(行)、その行の第一歩に於いて、その完全なる姿に於いて、しかも、その人の理念が包含するすべての人に対して、無時間的に現成する(この局面が、上掲文の「初発心時便成正覚」なのである)。しかし、その世界は空であるから、その人が、無辺の衆生が構成するその世界の中のその衆生の一人であるその人が、その投企=普賢行を廃した瞬間にその美しい荘厳=普賢行の全体としての世界はその人のみならず、すべての衆生にとって消滅してしまう。それ故、その人は、教(=信=願)=知を出発点とする無量劫持続すべき普賢行という行の過程を歩み続けねばならない(この局面を「無量劫修行」という。なおA氏の「三祇成仏」はこの局面に対応する)のである。

しかし、本稿の趣旨に於いて、われわれがここで問題にすべきは、『華厳経』に於ける〈生〉の被規定性〉が、ブッダ本来の〈出家主義の現法的梵行〉とはcritical(両立不可能、且つ、二者択一不可避)な、本

質的に在家主義的な「無量劫修行」すなわち永遠に持続すべき、慈悲の原理にもとづいて作される他者に対する利他の直接的働きかけとしての普賢行であり、その〈生（レーベン）の被規定性の根拠〉が、その華厳の世界は空である、という根本的な設定にあるという事実である。ブッダの宗教の〈出家主義の現法的梵行〉という〈生（レーベン）の被規定性の根拠〉は、本来の世界（オリジナル）（それをわれわれは〈中性単数の dharma〉とする）の存在性の局面をなす〈女性単数の dharma〉の〈無明と明との両極構造〉という、敢えて言えば「存在の真理」であり、それ故、それは「唯一、絶対」のものであった筈なのである。

ここに本来の空的（オリジナル）（＝〈空的的〉）世界と大乗―華厳の空の（＝〈空的〉）世界を峻別するわれわれの原則が介在する。大乗―華厳の空の世界は、ある動機に従って、本来の空的（オリジナル）世界から、その内実と空的存在機制に解釈を加える（新しい前提を持ち込み critical に改変する）ことによって新たに作り出されたものなのである。「密教の本質」を理解するためにはこの視点が必要なのである。その動機とは、ブッダの宗教（図1のA―B）に於ける絶対的な出家主義、人間性否定の立場に対して、何らかの意味でわれわれの現下の人間的存在（ダーザイン）にその存在の意義を見出そうとするまことに人間的な欲求である。また、その際彼らが必要とした解釈が、さきにふれた〈生（レーベン）のジャータカ的解釈〉であったのであり、その結果構成されたものが、空なる華厳世界・普賢法界（Samantabhadra-caryā-maṇḍala[13] 普賢行の全体（マンダラ）としての世界）であったのである。

では、その〈生（レーベン）のジャータカ的解釈〉とは何か。しかし、それを説明するためには、われわれはその前提となる〈中性単数の dharma〉とその空的存在機制に関するわれわれ自身の立場を要約しておく必要はあるであろう。

すでに幾度も言及したわれわれの根本資料『律蔵』「マハーヴァッガ」はその冒頭に、ブッダに悟りの

根本体験が生起した夜の初夜・中夜・後夜に対応して「力めて静慮しつつあった婆羅門(＝ブッダ自身)に諸法が顕現した(pātubhavanti dhammā)」を前半とする三つの詩偈(ウダーナ・自頌)を掲げる。同「マハーヴァッガ」では成道後初七日の最後の日、菩提樹下に坐するブッダは、まず初夜に十二縁起を順と逆とに観じて自らの悟りの根本体験を回顧して初夜のウダーナを唱え、次に中夜に同じく十二縁起をやはり順逆に観じて中夜のウダーナを唱え、更に後夜に十二縁起を同じく順逆に観じて後夜のウダーナを唱える。初夜のウダーナのみを示せば次の如くである(一・三)。

yadā have pātubhavanti dhammā ātāpino jhāyato brāhmaṇassa
ath' assa kaṅkhā vapayanti sabbā yato pajānāti sahetudhamman ti.

力行して静慮する波羅門に
若し諸法顕現せば
彼の一切の疑惑は消滅す
有因の法を了知するが故に。(14)

玉城康四郎博士は夙にここに示されていることをブッダの「全人格的思惟」(15)に於いて「形なき純粋生命」である「dhamma(＝dharma)の根源態」または「根源的なdhamma」が「顕わになった」という事態を示すものであると解釈された。私は玉城博士のこの解釈に従い、ただし、この場合のdhammā(それらは、この箇処の表面的なコンテクストが示す如くに十二支縁起を指すものではない(16))が複数形であること、そしてpātu-√bhū(サンスクリットではprādur-√bhū)という語が「それまで形のなかったものが、何か形をとって眼の前にありありと見えてくる」という語感のものであることからして、その「顕わになった」のは「形なき純粋生命」そのものではなく、その「形なき」ものの上に「顕わになった」何ら

かの複数の形象を指すべきものと考え、またインド哲学及び仏教に於いて世界の観念は、通常、指示代名詞に於いて中性形単数で示されることからして、その中性単数の存在(dharma)の観念をまず、竪に、その様な多様な形象を示す〈男性複数の dharma〉と「形なき」質料的な局面としての〈女性単数の dharma〉に分極させたのである。

次に、同じ『律蔵』「マハーヴァッガ」の一つの決定的なコンテクストにおいて vedantagū という語が明らかに両義的に使われている(この用法も、同時代の人間の水準を超えている)ことを唯一の形式上の根拠として(それ以前に、私は〈無明と明とは同じものである〉[17]という命題を運命から与えられていた)〈女性単数の dharma〉を横に分極させて〈無明と明との両極構造〉を得、〈中性単数の dharma の竪横両方向の両極構造〉を得たのである。その決定的なコンテクストとは、次の様なものである。

成道後第二七日の最後の日、アジャパーラニグローダ樹の下に坐するブッダに一人の「傲慢なる婆羅門」(huhunkajātika 他者をフフンと鼻先で嘲笑する生れの)が近づき、ブッダに「ゴータマよ」と呼びかけ、婆羅門たる条件はなにかと問う。彼は自らは婆羅門の家に生まれ、ヴェーダ聖典を学習し、それに通じているが故に「傲慢」なのである。それに対してブッダは次の如くに答える(一一・三)。

yo brāhmaṇo bāhitapāpadhammo nihuhuniko nikasāvo yatatto
vedantagū vusitabrahmacariyo, dhammena so brāhmaṇo brahmavādaṃ vadeyya,

yass' ussadā n' atthi kuhiñci loke' ti.

若し婆羅門にして悪法を除き
傲慢なく汚濁なく自ら制御し
吠陀に通じ梵行を成ぜば

自ら婆羅門なりと称するを得ん
彼の如きは世間に多からず。[18]

vedantagū という語はその傲慢な婆羅門にとっては「吠陀に通じ」である。しかし、ブッダに対してはそれでは意味をなさない。ブッダにとってただ一つ可能な意味は「明(veda＝vijjā)という極(anta)へ到った」である。しかもそれは「梵行を成じたこと」によって実現された、というのである。なお、言語学的には vedantagū をその様に解釈するには無理がある如くである。しかし、私は、その無理にこそ、ブッダの思想を理解する点で天才的であった『律蔵』「マハーヴァッガ」編纂者の格別の意図を感じとり、安んじてそれに従うのである。

ここで次なる問題は、では、ブッダがその悟りの根本体験で見たという形象としての〈男性複数の dharma〉とは何かということになる。それはパーリ経蔵中の『怖駭経』[19](中部経典、根本五十経篇)の中に明確なかたちで見出される。この経典もやはりブッダが後に自らの悟りの根本体験を回顧する、という形式をとる。そこに於いて、ブッダが自らすでに煩悩を滅しているのか否かを知るため、夜間、「閑林の墓所」(すなわち、尸林)に行き、「怖駭」(bhayabherava)、すなわちすでに述べた〈尸林の宗教〉のブハイラヴァ神を思い起させる如き怖ろしきものの来襲を待つ。そして案の定襲ってきたその「怖駭」に動ずることのなかったブッダは、卒然として禅定に入り、その極、それに対しては経の叙述も空白となる或る神秘的な融合の状態に於いて、彼に事実、「諸法」は顕現したのである。経はその内容を、初夜に於いてはブッダが自らの永い過去に於ける輪廻の生の連鎖の総体を憶い出したこと(「憶宿命智」)、中夜に於いては一切衆生の輪廻の生の連鎖の総体を観見したこと(「衆生生死智」)、そして後夜に於いては苦・集・滅・道の四諦を獲得したこと(「漏尽智」)として叙述する。ここでわれわれのブッダの悟りの全

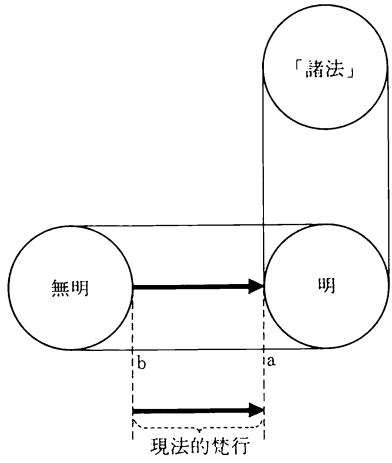


図2 〈女性単数の dharma の無明と明の両極構造〉と，それを〈根拠〉とする〈生(しょう)の被規定性〉としての「現法的梵行」

体構造とその悟りに於いて観られた世界すなわち〈中性単数の dharma〉についての観念は、最低限度、その形を整えたことになる。それを図示すれば上の如くである(図2)。

『律蔵』「マハーヴァッガ」及び『怖畏経』の記述を綜合するなら、ブッダはまず、その盲目的な試行錯誤的な行(ぎょう)によって無明から明に至る反自然のヴェクトル(行・梵行としてのこれが後に言う如く、ブッダの宗教に於ける「宗教的時間」の観念、いわば超越的時間の観念を形成する)を遡行し、「渇愛」を滅尽して〈女性単数の dharma〉の〈明の極〉に合入(ヨーガ)し(タントラでは、この〈明の極〉を生きた現実の女性たるダーキニーのグループで代替したのである。しかし、その場合彼女らとの瑜伽(ヨーガ)の行は時間観念を形成せず、従って、逆に言えばタントラ的行の根拠としての〈女性単数の dharma〉はその両極構造を解消して、無明と明とのアンビヴァレントな同在状態であるということになる。そして、存在にとってこの様な状態があり得なかったことを示すものが、さきに述べた第四灌頂と、その後に於ける行の観念の復活現象なのである)、このいわば「存在(ザイン)の高み」(それは『律蔵』「マハーヴァッガ」自体の表現に於いて、「山頂の巌」[20]或いは「法所成の高楼」に喩えられている)から世界の総体をその根源的なあり方(現実世界の存在のカテゴリーである時間と空間の制約を撤廃したかたち)に於いてはじめて鳥瞰することを得、その視位からして衆生の生の輪廻という現相と、その生が本質的に苦であるという仏教

の根本をなす断案を得たのである。彼はさらに衆生の宗教的生の範型、すなわち〈出家主義の現法的梵行〉という〈生（レーベン）の被規定性〉を、その〈女性単数の dharma の無明と明との両極構造〉という〈根拠〉から、そして、この根拠が〈無明と明との両極構造〉という「存在の真理」であるが故に「唯一・絶対」のものとして、獲得したのである。

ブッダは次に、この、自ら悟った真理を衆生に教える。人はブッダから自らの生（レーベン）が畢竟無意義なる苦、ひたすらにそれから離脱すべきものであることを教えられる。その場合、その人の苦の生の根拠は無始時来の無明＝意識されることのなかった、和辻博士の「不知 Nichtwissen」(『原始仏教の実践哲学』二三四頁)の領域に於ける渇愛であったのであるが、それが百パーセントの渇愛として意識され、その人はそこ(図2のb)を出発点として、渇愛という存在（ザイン）の自然の流れを意志的に逆行する梵行によって無明の存在（ザイン）の側面＝渇愛の滅(同、a)を目指す実践・行の道に入るのである。

ところが、ここに於いてさきにふれたA氏の dhātu-vāda 批判と私の立場の間にある根本的な見方の相違が明らかになる。ここに言う〈女性単数の dharma〉こそが、A氏が「それを仏教でないと考える "dhātu-vāda"」と言われるときの dhātu、すなわち「如来蔵」なのであり、A氏はそれを「単一の実在」として固定的に考え、仏教は中観派的な意味に於ける(すなわち、空と有とを両立不可能なものとして対立的にとらえる)空の立場(「無我説」)であるとする氏の根本前提から空でない筈のそれを「仏教ではない」として排撃されるのであるが、われわれからすれば、その有こそが空的なのである。〈女性単数の dharma の無明と明との両極構造〉こそは、有が空的にある、すなわち時間的にあり得るということの、さらに言えば、われわれには、自らの個人的行・梵行によって無明＝渇愛を本質とするこの世界から解脱することが可能であることの根拠であるのである。

ここでわれわれは〈生（レーベン）のジャータカ的解釈〉の問題に移る。ブッダがその悟りの根本体験に於いてその総体を鳥瞰し得たわれわれの唯一・根源的に存在する世界の現相は輪廻であり、その内実は、われわれ一切衆生の、将来に於いてそれが何の積極的な意味を生み出すことのない、畢竟無意義なしかも永遠に持続する苦の生（レーベン）であった。しかし、ブッダ自身はそこから解脱した。そして彼は衆生に、（いつまでそこに留っていても同じことだから）今すぐ、そこから解脱せよと勧める。しかし、彼自身、衆生が決して彼のその超越への誘いに応ずるものでないことを知っていた。何故なら、『律蔵』「マハーヴァッガ」の言葉に於いて「衆生は阿頼耶を楽しみ、阿頼耶を欣び、阿頼耶を喜ぶ」(ālayarāmā kho panāyaṃ pajā ālayaratā ālayasammuditā, MV. 5. 2)からである。「阿頼耶」(ālaya)とは執着、依ることを意味する。すなわち、人間とは世界の本質である渇愛の自然のヴェクトル、すなわち、世界の自然的な生成の流れとしての、いわば自然的な時間の流れに随順してこの世界内に存在することを喜ぶ存在なのである。自らが示すべき生の方向は、人間の本性に逆行するものである、それ故、説いても受け入れられないから、という、この理由からブッダは、当初、説法を躊躇したのである。そのブッダは結局、梵天の勧請に従い、法を説く。すなわち、その存在（ザイン）の自然の流れ(頽落的な時間。仏教では自然であることが頽落なのである)に自覚的、意志的に逆行すべきこと(それが「宗教的時間」、超越としての時間を形成する)を教える。しかし、案の如く、後世、人々は再び現世とその中に於ける自らの生（レーベン）を肯定しようとする。しかし、ブッダの超越への命令、〈出家主義の現法的梵行〉という〈生（レーベン）の被規定性〉は、その根拠が〈女性単数の dharma の無明と明の両極構造〉という「存在の真理」であるが故に、一義的・絶対的である。彼らにとってこの絶対的な困難を突破して自己の生を肯定し得る途はただ一つ、自らの輪廻の生に或る一つの解釈を加えることである。それが〈生（レーベン）のジャータカ的解釈〉である。

解釈を加える、とはそこに最小限の論理的飛躍を持ち込むことである。そして、その場合、彼らの論理の飛躍は、ブッダは仏になった(成仏した)が、彼の過去の生の輪廻的連鎖の総体はその成仏のために必要だったのだ、という想定である。ブッダにとって、過去の輪廻の生は成仏するために、それぞれに必須のものであった。それならば、もし、自分たちが涅槃に入るのでなく、ブッダと同じに成仏する、菩提を得ることを目指すなら、無上正等覚者になろうとするなら、この現在の生も、その必須の一段階として生きるに価する意義を有する道理であろう。もちろん、その生は自然のままの渇愛の発現であったのでは駄目である。ブッダの過去の菩薩(菩提を求める人)としての生が、ジャータカ物語に見える様な慈悲にもとづく他者への働きかけ、菩薩行であったのと同じく、自らの生をその慈悲によって菩提に向けて規整していく、そうすれば、輪廻の生は肯定されるであろう。これが〈生(レーベン)のジャータカ的解釈〉である。このただ一つの解釈を想定することのみが、華厳世界(図1のC)のcriticalな展開を説明し得る。この解釈を俟ってはじめて世界の観念は、厭うべく、ひたすらに超越すべき衆生の輪廻の生の総体としての本来(オリジナル)の世界のそれから、利他行・菩薩行という美しい荘厳の肯定さるべき総体へとcriticalに転じ得るのである。ここに成立したのが、普賢行の総体(マンダラ)としての華厳世界であった。そして、そこに新たに賦与された存在機制が空であった。すなわち、その無尽荘厳の総体(マンダラ)は、それが信解されたそのままの形で、それに対する人間の側からの投企に応じて、それぞれに如幻に、無時間的に顕現するのである。オリジナルの世界に於いて、諸法の総体(但し、無意義なる)は〈明の極〉(図2のa)に至ってはじめて「顕現した」。しかし、華厳世界にあっては、美しい荘厳に充ち満ちたその空なる世界は、初発心時に(図2のb)それを信解する如くにその完成態に於いて現成する。しかし、それは空であるからその条件(慈悲と智慧の融合した菩提心であること)を失った瞬間に幻の如くに消失する。だから各人はすべて、それ

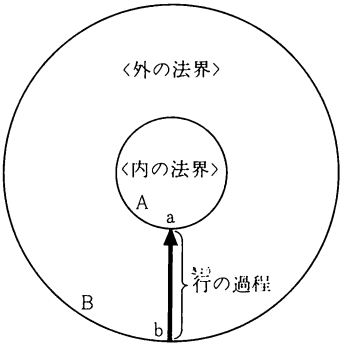
それにその理想世界の存続に対して責任を負っており、永遠に持続すべき菩薩行・普賢行を一瞬たりとも廃すことができないのである。この様なわけで大乗・華厳の〈生（レーゾン）〉の被規定性〉は無量劫持続すべき菩薩行であり、その〈根拠〉はその大乗の世界は空であるという命題になるのである。

七　密教思想史の展開とその方向

この〈生（レーゾン）のジャータカ的解釈〉を俟っての仏教的世界観のcriticalな転換は、仏教思想史の規則的動性の最初の現れとして、それ以後の密教の思想史的展開の方向を決定する。まず、本質的に大乗である『大日経』〈図1のD〉は、このマンダラとしての華厳世界を、そこに内在していた内的構造を顕在化させつつ図絵マンダラとして象徴主義的に表象し、方法論的に最初の密教を、しかもそれ自体一つの完結した体系として形成した。その「内的構造」とは、われわれが過去にその図式を多用した〈二重法界〉〈図3〉である。これはそれ自体が仏教本来の「存在の真理」である〈無明と明との両極構造〉の反映であることは勿論、さらに聖と俗という概念による世界分割の原理〈聖と俗とは、その両つ（ふた）の極とその重なりによって本質的に世界を三層に分割する〉をも包含して、一貫して仏教―密教の世界図の構造を支配すべき図式である。

『大日経』の曼荼羅〈大悲胎蔵生曼荼羅〉に於いて、華厳世界の内実たる普賢行・菩薩行は、そのプラクシス＝菩提心という実存の主体である菩薩の尊像として表現される。そこに於いて行者は投華得仏と三密加持という儀礼的な象徴操作によって、その尊像という象徴（シンボル）を介してそれが象徴している尊格と自己とを同一化させることができる。すなわち、彼は〈外の法界〉に無時間的に〈何故なら、その象徴操作

は無時間的だから）入ることができる。そして、彼がそこに入ることによってその空なるマンダラ＝〈二重法界〉の全体は彼のみならず彼が表象するすべての衆生に対して無時間的に現成する。しかし、その世界は空であるから、彼は次なる刹那からその菩提心としての実存をプラクシスの持続によって永遠に維持するための過程に入らねばならない。彼は図3に於いて〈内の法界〉に向かっての無量劫修行の行の過程を歩まねばならないのである。象徴作用の権能の制約を知る『大日経』の作者は、その象徴操作を、『華厳経』に於ける教―信―願、すなわち菩提心を発すまでの知の過程に停め、それ以後の、利他の直接的プラクシスとしてのみ現実化する菩提心という実存的投企の（行の）過程は各人の実践に委ねた。しかし、とにかくそこに於いて、行者は象徴操作によって自らをそれと同一化したその尊の本誓をわがものとし、それに従って少くとも「此の一生」に於けるその生（レーベン）を利他行の方向で規整し得たことは原理的に見て確かである。



A：〈内の法界〉明の領域
B：〈外の法界〉無明から明へ，行の過程

図3 〈二重法界〉の図式

しかし、その投企は永遠の観念に導かれる。そして、人がその永遠の観念を重圧と考えはじめるとき、シンボリズムの制約を改めて問い、その行の過程そのものをそれで代替しようとする動きがでる。『金剛頂経』（図1のE）がそれである。『金剛頂経』は『大日経』の大乗的行の過程（プラクシスの積集、という時間観念）を無時間的なシンボル操作で代替し、それに伴ってそのマンダラは〈外の法界〉が消失した、〈内の法界〉のみのものとなる（このことは、この体系が存在（ザイン）のインド的、仏教的な原則を逸脱したことを意

味する)。その形式が『ヘーヴァジュラ』にまで持続し、そこで「第四灌頂」によって自己の密教の論理を否定したとき、そこに現れた六十二尊サンヴァラ曼荼羅[21]は再び『大日経』と同じ〈二重法界〉の形式を回復する。われわれはここにインド的な存在(ザイン)の観念の〈無明と明との両極構造〉という原則の現象(あらわれ)を見るのである。

この様に密教思想史の展開の大筋をその終極たるサンヴァラ系密教にまで辿り得たとき、われわれは改めてその二つのcriticalな転換点(図1のEとF)に於いてわれわれの当面の主題である「密教の本質」が最も尖鋭なかたちで露呈されているという事実に行き遇う。Eに於ける問題は、密教の論理はそこに於いていかなるcriticalityの意識に於いて、どの様なものとして呈示されたか、ということであり、Fに於ける問題は密教―タントラ仏教がそこに於いて自己を否定して「反密教」に還帰したことの意味は何か、ということである。「反密教」に於ける仏教思想史の完結は、われわれに改めてブッダ本来の行の観念とその根拠を、その背景に於いて提示した。すなわち、そこに於いて、現行の仏教学はその文献解釈学という制約の限界を呈示したのである。それと同時に、われわれはそこに於いて、密教―タントラ仏教とは結局何であったのかというわれわれ自身の疑問を媒介として、その仏教思想史の存在の意味とその源泉という神秘的な問題に向い合うことになる。そこにわれわれの仏教学の「未来」へ向けて新たな歩みの出発点が示されるのである。

まずEの問題であるが、私は最近、或る機会[22]に『チベット・下』(東大出版会、一九八八年)の中で示された山口瑞鳳博士の言葉を断片的にとり上げて山口博士の「言葉遣い」と「密教に対する思想研究者としての態度」に不満を洩らし、それが或る研究者(B氏)の反発を買ったということがある。B氏の批判のポイントは、私の断片的引用が山口博士の脈絡を壊していること、そして「何が思想かを論じる際に、

最も有効な試金石となる摩訶衍のことを故意に伏せた[23]」ことである。因みに私がそこで引用した山口博士の言葉は[24]、

タントラ仏教は……如来蔵思想が生んだ「鬼っ子」であった。（同、二二一頁）

と、

性行為の恍惚が……仏の智慧を体験させる道に連なると大まじめに考えられた。冒瀆以外の何ものでもないこの浅智慧が、（同、二二二頁）

である。ところが、B氏の批判に従って改めて山口博士の密教批判とその前提となった「カマラシーラの摩訶衍批判」に目を通した私は、またしても、そこに私を導く運命*の手を感じ、さきに述べた様に一種不可思議の感を覚えたのである。

たしかに、B氏の言われた如く、「摩訶衍」は思想理解の「試金石」ではあった。私が山口博士の議論そのものに見出したものは、山口博士自身の、〈ヨーガの宗教〉と〈利他行の宗教〉の criticality に関する認識の欠如であった（この criticality の視点は、仏教の思想的研究の必要条件である）。そして、この criticality の視点の欠如は、山口博士のみならず、当のカマラシーラにも看取されたのである。摩訶衍和尚の「不思・不観」の三昧の立場が、それが「拠りどころ」にする『楞伽経』の「如来蔵の本性清浄にして……一切衆生の身中にあり」（山口前掲書、二一四頁）という表現それ自体の制約を含めて、本来空的なる〈女性単数の dharma〉の性格に関して概念的に非常に制約されていたものであったことは事実であろう。しかし、摩訶衍の言表の表層のみを捉えて「すさまじい主張である」（同、二一一頁）、「とんでもないことを口走るのである」（同）という種類の表現[25]によってそれを斥けるのは、前出の密教に対する博士の表現を含めて、やはり「思想研究者の態度[26]」ではないであろう。

ところで、山口博士の言われるカマラシーラの「正しい個別観察を特質とする般若の智慧」(同、二一三頁)の立場と、及び彼の「別の言葉」での、

輪廻にまったく目もくれず、大悲を離れ、有情のために布施する等の波羅蜜に努めず、己れを調伏することのみをもっぱらとする有情は、方便を欠くゆえに声聞もしくは縁覚の菩提に堕する。

(同、二一三頁)

は、私に直ちに『八千頌般若』に繰り返される「真実在の直証」(saṅkṣātkaraṇa)と「難行」(duṣkara)としての「諸法・一切法の観察」(pratyavekṣaṇā)との対比[27]を思い起させる。『八千頌般若』それ自身は、直証の立場を声聞・縁覚の小乗の立場、観察の立場を菩薩・大乗の立場として衆生に対する慈悲の方便の有無によって、critical に対比し、自らは大乗の自覚から観察の立場をとるのであって、自らが理論的に正しいからそれをとるのではない。しかし、山口博士は、博士自身の「我執から解放されるので利他行しか思われなくなり」(同、二〇五頁)、すなわち(我執が無くなると自動的に慈悲が生起し、利他行に入る)という、慈悲の grundlos な性格に関する根本的な誤認に従って「摩訶衍には我執の克服が利他行にならざるをえないという発想はな」い、というそれ自体誤っている理論的な「正誤」[28]の基準から critical な両項関係にある摩訶衍とカマラシーラに於いて、一方的に前者を誤、後者を正とされたのである。なお、カマラシーラは『大日経』の「(一切智智は)……方便を究竟となす」[29](tad etat sarvajñajñānaṁ… upāyaparyavasānam)といういわゆる「三句」の引用者である。そして、この paryavasāna という語こそ、われわれの密教思想史の各結節点を導く、運命的なキーワード*の一つなのである。現に、『大日経』に於いて、この語は saddharmasthiti-paryavasāna(菩薩行＝方便という実存に於けるわれわれの生(レーベン)が目指す究極目標は、その華厳世界という理想世界を存続させることにある)という、『華厳』の一種の

「全体主義」を逆転させ、人間主義（ヒューマニズム）の立場としての大乗の究極を示すために使われているのである。

しかし、私が一種の厳粛の感を受けたのは、山口博士の論旨そのものではなく、博士がタントラ仏教を要約された次の様な文に於ける「三昧」という語である。

タントラ仏教と呼ばれるものは、中国や日本に行なわれている密教、これを真言乗と称してもよいと思われるが、それと一面共通したものはあるが、他の一面ではかなり大きく趣きを異にしている。両者はともに如来蔵思想を基盤にして、呪文、手の印契（いんげい）（仏の誓いを象徴するしぐさ）、マンダラ（曼荼羅）などを通じて自己暗示もしくは自己催眠的な儀式によって坐禅の三昧境を深くする工夫が凝らされている点では、似通っている。三昧至上主義という共通の目的はあるが、タントラ仏教のほうでは教団の僧徒には元来許されない性瑜伽が実践の中枢になっている点で、真言乗とは異質である。

（同、二二〇頁以下。傍点津田）

博士のこの文章が、最初からある博士の密教嫌悪の感情と、それにマイナスの共示を込められた如来蔵思想、摩訶衍の三昧至上主義という語を無理に結びつけて表明しようとした偏見によるものであることは勿論である。また、この文には博士が『大日経』をその実体とする真言乗と『金剛頂経』から始まるタントラ仏教の思想的実態の認識とその思想的本質に関わるcriticalityの視点を有しておられないこと、さらにタントラが少くともインドではあくまで教団外のものであったことに関する誤認等のいくつかの問題が含まれている。しかし、私の関心はその博士の密教理解それ自体にあるのではなく。問題は、博士の意図と認識とは別に、その表現の背後に働いている思想史のGeistの眼にある。

真言乗＝『大日経』とタントラ仏教が「如来蔵思想」を共通の基盤としている、ということはない。前者が空の（＝〈空的〉）世界の上に成立しているのに対し、後者は（本来空的＝〈空的的〉なる）〈女性単数

の dharma〉の立場に立つのである(因みに、『八千頌般若』の問題点は、そこに於ける「空性三昧」が、この意味の実在つまりは「如来蔵思想」にもとづく〈ヨーガの宗教〉と、『大日経』的な「方便」・利他行の立場との critical な分岐を内包していることにある。カマラシーラもその「主知主義」の立場[30]に於いてはその「如来蔵思想」の立場に立つものであるということになるのである)。また、『大日経』は、形式上、自利の三昧至上主義ではなく、衆生・他者を相手とする現実の場面に於ける利他行の立場である。ところが、『金剛頂経』は、それが象徴操作の権能に関する『大日経』の大乗仏教的制約を自覚的に突破し、自らの純然たる密教の論理を提示しようとするその尖端のコンテクストに於いて、しかも、カマラシーラさえそれに気づかなかったと思われる『般若経』の criticality をも包含する視位に於いて、この「三昧」という語を、自らの象徴(シンボル)がそれを代替すべき『大日経』の行の観念とその過程(プロセス)に対して用いているのである。私はここにも、「浅智慧」では済まない、何者かの透徹した眼を見出すのである。ではその『金剛頂経』のコンテクストとは如何なるものであるのか。

『金剛頂経』に於いて(空ではなく、空的ですらない)超越的な実在の観念(「存在としての真理」たる金剛界 vajradhātu)の内実をなしている「一切の如来たち」は(いまや大乗仏教的な二資糧の積集の過程を歩み終り、そのことによって自ずと悟りを開くべく)菩提道場に坐して「不動三昧」(āsphānaka-samādhi)に入っている一切義成就菩薩(Sarvārthasiddhi つまり、密教から見た成道前のシッダールタ)の前に現われて次の如くに言う。

kathaṁ kulaputānuttarāṁ samyaksaṁbodhim abhisambhotsyase yas tvaṁ sarvatathāgatatattvāna-bhijñatayā sarvaduḥkarāṇy utsahasi.[31]

善男子よ、汝は〈一切如来の真実〉を知らずに一切の難行に耐えているが、(その様に難行を行じた

とて、〈一切如来の真実〉を知らない以上)どうして汝は無上正等覚を現等覚することができようか、(できはしない。)

ところで、さき頃、前出のB氏は、仏教を本来、そして一貫して知を出発点とする行の立場であるとする私の立場を「知の先に行が要請されねばならない」という私の言葉[32]で要約して「戯けたこと」として斥け、「しかし、一体、正しい仏教にして、「知」よりも「行」を重んじたものなぞどこにあり得たというのだろうか」[33]と言われた。しかしながら、「正しい仏教」はやはり、必ず「知」を出発点とする「行」の立場である。私のこの立場からするなら、ここに見出される『金剛頂経』の、その「知」＝絶対的真理の命題としての〈一切如来の真実〉さえ知っているなら「行」は一切不要であるとする立場は「正しくない」ことになる。そして、事実、この立場が結局は成立し得なかったことは、私の仏教思想史の全体像の示すところである。しかし、私は『金剛頂経』の作者のこの方法論的自覚の徹底を心から讃嘆するのである。

さて、そこで一切諸如来に驚覚された一切義成就菩薩ははっと我に返って三昧より起ち、次の様な言葉によって一切の如来たちに、その「真理」へ至る方法とその「真理」＝命題そのものとを問う。

bhagavantas tathāgatā ājñāpayata kathaṁ pratipadyāmi kiḍṛśaṁ tattvaṁ.[34]

尊き如来がたよ、教示し給え、私は云何にして、云何なる真理に到達すべきかを……。

その方法とは、次に提示されるいわゆる「五相成身観」であり、そして、それを知ればそれだけで悟れる、それを知らなければいくら行を行じたとて悟ることはできない、という〈一切如来の真実〉、すなわち、究極の宇宙方程式は、その第五の真言(「仏身円満真言」)である。まず五相成身の第一・通達菩提心真言が次のようなコンテクストに於いて説かれる。

"pratipadyasva kulaputra, svacittapratyavekṣaṇa-samādhānena prakṛtisiddhena rucijaptena mantreṇa" ||

'oṁ cittaprativedhaṁ karomi'[35] ||

通達せよ善男子よ、自心を如実に観察する三昧によって、(すなわち)自性成就なる、好きな(回数)だけ誦された(次の)真言によって

〈オーム、我は(自)心(の源底)に通達せん〉。

われわれはここで何を措いても、先ずこの「自心を如実に観察する三昧」と「好きな(回数)だけ誦された真言」とが同格関係にあることに注目せねばならない。その「三昧」とその真言とは同格、すなわち、その真言という象徴は「三昧」を代替し得るのである。ではその「三昧」とは何か。言うまでもなく、『金剛頂経』がそれを前提として、そこからcriticalに転じて自己を形成したところの『大日経』の「如実知自心」の行、ないしその過程(プロセス)である。『大日経』に於いて、「自心を知る」とは、狭義の知を意味するものではない。むしろ逆で、それは慈悲にもとづいて眼前の他者の救済のプラクシスに自己の全存在をあげて投企すること、或いは、その他者の生を生きることである。「如実」とはマンダラとしての「大日経世界」が包含するすべての契機に於いて、ということである。であるから、その過程は『大日経』自身の表現に於いて、「百千万億無量劫に福徳と智慧の無量の資糧を積集し[36]」て、いわゆる「初地菩提心」(=極無自性心)に通達する過程なのである。この「難行」の過程を『金剛頂経』は「好きなだけ誦された真言」という象徴(シンボル)ないしその操作で代替し、『大日経』に於ける象徴操作の大乗的制約を突破したのである。しかも、それは作者が自ら改めてその象徴操作の権能を問い、その上でしたことなのである。それを示すのが「自性成就の」(prakṛtisiddha)という語である。すなわち、彼は真言という

象徴（シンボル）の本性の中にその権能を認めたのである。そして、ここに方法論的に即身成仏を目指す純然たる密教は成立したのである。

そしてもう一つ、われわれが改めて驚くのは、ここに現われたduṣkaraとしてのpratyavekṣaṇā-samādhānenaという語が示す視野の徹底である。『八千頌般若』に於いて、すでに「難行」(duṣkara)としての「観察」(pratyavekṣaṇā)は相互にcriticalな二途に分岐するその分岐点にある。その分岐点は、例えば、第一八章「空性品」に見出される「般若波羅蜜と結合した」(prajñāpāramitāyogam anuyuktaḥ)[37]立場と、「般若波羅蜜を離れ、恒河沙数劫の間(この世に)とどまって布施を行う」立場とを対比するコンテクストである。経それ自体は、勿論、般若波羅蜜を離れない立場から前者をよしとする。しかし、思想としては、この二者はcriticalityを形成するのである。『大日経』は後者の立場に立つ。

ここに予兆的に見られる相互にcriticalな二つの立場は、次に、同じ「般若波羅蜜に於いて行を行ずる」その行としての「観察」(pratyavekṣaṇā)の対象の相違となって顕在化する。例えば、同じ「空性品」に於いて、その冒頭に説かれる「空性三昧」(śūnyatā-samādhi)の「観察」の対象は「色は空である」ないし、受・想・行・識は「空である」という法ないし命題であるが、他方、「福徳の造作」(puṇyābhisaṁskāra)[38]の立場に於いて「一切法を観察する」(sarvadharmān pratyavekṣate)[39]立場は第二七章「善行方便品」の「難行」としての「一切衆生を捨離しない」(sarvasattvā aparityaktāḥ)[40]立場として、前の「(世に)とどまって布施を行う」『華厳』的な立場に還帰すべきものであろう。[36]『大日経』は後者の立場を極限までつきつめたものであり、『金剛頂経』の作者は、それをこの『八千頌般若』に於けるcriticalityの分岐点にまで遡って把握していたのである。

『金剛頂経』に戻るが、やがて五相成身観は進行し、最後に究極の真理の命題たる〈一切如来の真実〉

は、

'oṁ yathā sarvatathāgatās tathāham'(41)

〈オーム、一切の諸如来がある如くに、その如くに我はあり〉

という「仏身円満の真言」として示される。これが〈相似なるものは同一である〉という密教の象徴の論理である。この真理の命題＝知によって一切義成就菩薩はその場で成道し、金剛界如来となる。そしてその時の金剛界如来を形容する語が「一切如来平等性の智慧によって現等覚した」(sarvatathāgatasamatājñānābhisaṃbuddha)(42)であり、その一切如来との「平等性」が「金剛平等性」「法平等性」「一切平等性」という限定を附されていることによって、それが『華厳経』「入法界品」の善財童子の行の過程の到達点と呼応していることを示し、これまた私に驚嘆の念を起させるのである。

結語・タントラ的人間像

かくて『金剛頂経』に於いて、それを知るだけで成仏し得る究極の真理の命題は示された。そして、それによって、事実、一切義成就菩薩は成仏した。しかし、物語りはそこで停止せず、更に進展して三十七尊が出生(ここに prādur-√bhū という語が再び現われる。『金剛頂経』の作者は、「諸法が顕現する」pātubhavanti dhammā という『律蔵』「マハーヴァッガ」冒頭のウダーナの意味を把握していたのである)し、実在界たる「金剛界」は五仏・三十七尊金剛界大曼荼羅として須弥山頂・金剛摩尼宝頂楼閣に顕現する。それ以後、人々はこの目に見える実在界の実質である五仏と自己とを、件の象徴の論理によって象徴を操作して結びつければよいことになったのである。では人々はそこで無時間的な象徴操作に

よって即身に成仏することが出来たのであろうか。出来なかった。彼らが依然として三密加持を実態とする象徴操作で五仏を相似的に模倣しようとするとき、その操作は一尊ごとに、順に模倣するという形態をとらざるを得ず、それはそこに事と事との継起という一種の時間の観念を生ぜしめるものであったからである。

ここでタントラ仏教は改めて困難な試行錯誤の段階に入る。そして、それが完成したのが『ヘーヴァジュラ』(図1のF)であった。その体系は、『金剛頂経』の五仏(五族)を五人の女性(ヨーギニー)で代置する、という前提に立つことによって成立した。すなわち、五人のヨーギニーと平等に和合し得たということは実在界たる金剛界の全体との合一(ヨーガ)を意味するからである。それ故、『ヘーヴァジュラ』はその「真実品」第五に於いて、その前提を「真理」として提示する。

vajraṁ ḍombi bhaven mudrā padmaṁ narti tathaiva ca |
karma rajaki samākhyātā brāhmaṇi ca tathāgati || 6 ||
ratnaṁ caṇḍālini jñeyā pañcamudrā viniścitā[42] |

金剛(族)は印契女たるドームビー(ドームバ種の女)に他ならない。同様に蓮華(族)はナルティー(伎芸種の女)である。羯摩(族)はラジャキー(洗濯種の女)であると称せらる。そして、ブラーフマニー(バラモン種姓の女)は如来族としての(印契)女である(六)。

宝(族)はチャンダーリニー(チャンダーラの女)であると知らるべきである。(この様に)五人の印契女が(五族と同置されるものとして)決定されている。

しかし、『ヘーヴァジュラ』はその末尾に改めて本当の意味での真理を示してしまう。これがすでに掲げたところの「第四灌頂」の真理としての、

idaṁ jñānaṁ mahāsūkṣmaṁ vajramaṇḍaṁ nabhopamam |
virajaskaṁ mokṣadaṁ śāntaṁ pitā te tvam asi svayam ||[44]

この智慧はきわめて微妙であり、金剛曼荼であり、虚空の如くである。離塵であり、寂静であり、解脱をもたらす。「汝は汝の父である」。

である。われわれはこの偈の前四分の三を、『律蔵』「マハーヴァッガ」(五・二)に於いて、不説に傾いたブッダが自らの真理のありかを省みた、

adhigato kho my āyaṁ dhammo gambhiro duddaso duranubodho santo paṇito atakkāvacaro nipuno panditavedaniyo.

我の証得せる此法は甚深にして難見。難解、寂静、美妙にして尋思の境を超え、至微にして智者のみ能く知る所なり。[45]

に対比する。ブッダのこの真理は、それ自体積極的な内容を示さないこれらの賛辞によって、真理(法)のありかを示す。人々はこの教の示すところに行(現法的梵行)を以て到達しようとする。『ヘーヴァジュラ』に於いて人々はこれと同様の言葉に於いて真理の所在を示された。そして、そこに復活したものは、ブッダの場合のそれと本質的に同じ、一生を目処とした苦しい聖地巡礼の旅であったのである。

ここで私は、ごく最近私に対して寄せられたA氏の次の様な言表を思い起す。

津田氏の〃行〃とは、ただ身体を動かすことを言うのではないのか。私はすでに、例の〈女性単数の dharma〉の〃無明〃と〃明〃の二極間に引かれた方向線としての津田氏の〃行〃は、空間的な移動にしかすぎないという見解を明らかにした。津田氏は、この様な形でしか、〃行〃というものを理解されない方である。それ故、氏が力説される『入法界品』における〃普賢行〃というのも、

善財童子が〝〈二重法界〉としての普賢世界〟をただひたすら歩きまわることにしかすぎない。これは正に、空間的〝行〟、身体的〝行〟の典型と言うべきであろう。(中略)しかし、このようなことは〝行〟の真義とは全く関わりがない。〝行〟とは、宗教的時間の中に確固たる確信をもって生きつづけるということ以外、何ものでもない。[46]

(傍点津田)

私はまたもや、A氏の意図とは別に、ここに示された氏の言葉自体に一つの深い意味を見出す。私は「反密教」であるサンヴァラ系密教に於いて、彼らが再び(しかも、今度は文字通りの意味に於いて)「世界をただひたすら歩きまわること」をはじめたその姿の背後に、またしてもあの思想史のGeistの眼を見るのである。

「汝は汝の父である」……。これはタントラ最後の「真理の言葉」である。彼らは教としてのその言葉=知に促されて卒然として「性瑜伽」の座から起ち、真昼の太陽が烈しく照りつける曠野の道を「師子の如くに歩む」巡礼者の生、すなわち、行の途へと進んだのである。勿論、私は彼らがやがて行き暮れ、「瘋狂者」として壊れた城門の下に佇んでいる姿をも見ている。しかし、私は彼らのその生の全体像を、大きな思想史の運命に従って自らの生を懸命に生きた、一個の、「永遠に反駁を許さぬ」個性として尊重する。私はタントラ的生の、それがわれわれ自身の生にとって有つところの意味を思想史の地平に於いて了解し、それを肯定する。そして、私はこの地平に於いて、この肯定の根拠としての、そして、私の仏教学を導く私自身の「父」であるところの運命*を遥かに遠望するのである。

(1) 拙稿「『般若経』から『華厳経』へ」『仏教思想史論集』(『成田山仏教研究所紀要』第一一号特別号)、一九八八年三月参照。

(2)『南伝大蔵経』第三巻、一六頁。
(3) 同、第九巻、三〇九頁。
(4) 拙稿「『般若経』から『華厳経』へ」三四頁以下参照。
(5)『南伝大蔵経』第三巻、二二頁。
(6) 拙著『反密教学』リブロポート、一九八七年、一三三頁以下参照。
(7) 拙稿「saṁcāra(瑜伽女の転位)」『印仏研』第二一巻第一号、一九七二年一二月、三七七頁以下参照。
(8) 拙稿「四輪三脈の身体観」『中村元博士還暦記念論集　インド思想と仏教』春秋社、一九七三年、二九三頁以下参照。
(9) 拙稿「サンヴァラ系密教に於ける灌頂の一例」『奥田慈応先生喜寿記念　仏教思想論集』一九七六年、一〇三一頁以下。
(10) Ed. by D. Suzuki, p. 542, l. 25f.
(11) 松本史朗「論評・縁起について――私の如来蔵思想批判」『駒沢大学仏教学部論集』第一七号、一九八六年一〇月、『縁起と空――如来蔵思想批判』(大蔵出版、一九八九年)に再録、同書六六頁。
(12) 松本、前掲書、九三頁。
(13) この語の典拠については拙稿「空海の解釈学」『理想』一九八二年一一月号、八四頁。松本、前掲書、一八九頁参照。
(14)『南伝大蔵経』第三巻、二頁。
(15) 例えば玉城康四郎「仏教における法の根源態」『平川彰博士還暦記念論集　仏教における法の研究』春秋社、一九七五年、四一頁以下参照。
(16) 拙稿「『般若経』から『華厳経』へ」三三七頁。それに対する松本氏の反論(前掲書、一六三頁、一六五頁)は論理的な反論になり得ていない。
(17) 拙稿「縁起説の根拠の位層としての法 dharma の構造」『平川彰博士古稀記念論集　仏教思想の諸問題』春秋社、一九八五年、九八頁。
(18)『南伝大蔵経』第三巻、四頁。

(19) 同、第九巻、三三頁以下。
(20) 同、第三巻、一〇頁。
(21) 拙著『反密教学』一四五頁。
(22) 「対談・生成の根源」『存在光』(『月刊アーガマ』創刊10周年記念特別号)、五六〇頁以下。
(23) 袴谷憲昭「現代の摩訶衍——中沢新一批判」『正論』一九八九年一〇月、一八二頁。
(24) 『存在光』五七七頁。
(25) 山口博士の視点は『真言宗未決文』に於ける徳一の空海に対する批判と同じ制約を有っている。それについては、前出の拙稿「空海の解釈学」七一頁参照。
(26) 『存在光』五七七頁。
(27) 玉城康四郎「経典思想上の『中論』」壬生台舜編『龍樹教学の研究』大蔵出版、一九八三年、三九頁以下。
(28) 『存在光』五七八頁。
(29) G. Tucci, Minor Buddhist Texts, Part II, p. 196.
(30) 松本、前掲書、九一頁。
(31) Horiuchi(堀内寛仁校定『初会金剛頂経梵本』、『高野山大学論叢』第三巻、一九六八年三月)、18.
(32) 拙稿「『般若経』から『華厳経』へ」三五〇頁。
(33) 袴谷憲昭「和辻博士における「法」と「空」理解の問題点」『駒沢大学仏教学部論集』第一九号、一九八八年、一四一頁。なお、氏の「正しい仏教」については、前出『正論』一八二頁参照。
(34) Horiuchi, 19.
(35) Horiuchi, 20.
(36) 『北京版西蔵大蔵経』第五巻、二四三頁、二葉、三行。
(37) Ed. by P. L. Vaidya, p. 171, l. 11.
(38) Vaidya, p. 172, l. 16.
(39) Ibid., p. 172, l. 19.
(40) Ibid., p. 185, l. 23, l. 29.

(41) Horiuchi, 28.
(42) Ibid., 31.
(43) 拙著『反密教学』二二二頁。
(44) 同、二四九頁。
(45) 『南伝大蔵経』第三巻、八頁。
(46) 松本、前掲書、一六一頁。

2　マンダラ——構造と機能

立川武蔵

序

「マンダラ」(maṇḍala 曼荼羅、曼陀羅)という中性名詞は、元来、円、月や日など円盤状のものを意味する言葉であったようだが、後世、タントリズム(密教)においては宗教実践の補助手段としての「世界の縮図」を指す言葉となった。この世界図(あるいは宇宙図)は一般に、火炎輪に囲まれた四角の館の中に仏や菩薩たちが整然と並ぶというかたちで表現されるが、その円や四角は世界全体の構造を、そして仏や菩薩は世界の構成要素を象徴している。

タントリズムにおけるマンダラは世界あるいは宇宙の単なる見取り図ではない。それは「聖なる」価値を与えられた世界の縮図であり、それを用いて宗教実践を行なうものにとっては「聖なるものの現われ」(聖性顕現(ヒエロファニー))に他ならない。マンダラに与えられた「聖なる」価値は宗教行為の中においてのみ理解される。宗教的行為あるいは感情のないところではマンダラは単なる模様にすぎない。マンダラを用いる宗教行為においてマンダラの幾何学的な構造やそこに位置する仏たちのすがたは行為の内容と深く結

びついている。

マンダラを用いて行なわれる宗教行為あるいは実践は、儀礼というかたちを採る。その儀礼は、少なくとも専門家としての僧侶たちの行なう儀礼と、一般信者たちの行なうものとの二種類に区別される。前者にあってはマンダラは入門儀礼としての灌頂やマンダラ「観想法(バーヴァナー)」(bhāvanā)において用いられ、後者にあっては「供養法(プージャー)」(pūjā)の対象として花や米などの供物とともに礼拝される。カトマンドゥ盆地のパタン市では、王が灌頂を受ける儀礼(入門儀礼の一変型とみなされる)においてマンダラ図が用いられたことがあると伝えられている。また、チベット僧を火葬に附す際、死体の下にある種のマンダラ図(悪趣清浄マンダラ)を敷く習慣が今日まで残っている。僧に対する供養法であるとともに僧の二度目の入門儀礼であるとみなされよう。個人的宗教行為である観想法においてマンダラが果す機能と、王の灌頂でのマンダラの役割とは異なるものであるが、共通な要素も無論存在している。

マンダラの構造と機能は、寺院の建築空間の構造や、寺院が果す機能にそのままうつしかえられている。というのは、寺院は立体的なマンダラとして設計されており、寺院の中ではもろもろの尊像がマンダラ図におけると同様の配置法にしたがって置かれているからだ。寺院に足を踏み入れた者は自分が寺院の外とは異なった空間の中に入ったことを知るであろうし、本堂の中に入った時には自分が寺院という「聖なる」統一体の中心に身を置いている、と感ずるであろう。本尊と脇侍からなるさらに小さな「マンダラ」はより一層強度の聖性を帯びた寺院空間の「中心」である。

このようにマンダラの機能は多岐にわたっている。さまざまな宗教行為(儀礼)において宗教的意味を担って機能するのみならず、どの場所においても「聖なる」空間をつくりだす強力な機能を内在させている。マンダラは密教における最も重要なイメージ世界であり、密教の思想を集約的に表現するもので

ある。この小論では、マンダラを生み発展させた思想の歴史をふりかえりつつ、マンダラの構造や仏たちのもつ象徴意味、およびそれが宗教行為の中で果す機能を確かめたい。

一　世界と個体

アーリア人の手になる最古の文献である『リグ・ヴェーダ』において、現象世界は宇宙の理法リタ(ṛta)によって支配されると考えられた。その理法を司るのは太古の神ヴァルナ神であった。リタは、しかし、主として自然界の運行に関わるものであり、世界の空間的構造には関わらなかった。『リグ・ヴェーダ』の詩人たちにとって世界がひとまとまりのコスモスとして意識されるようになり、その成立と構造が関心の的となったのは『リグ・ヴェーダ』編纂期の最後に近い時期、おそらくは紀元前一〇―九世紀だったと推測されている。その時期の『リグ・ヴェーダ』第一〇巻には、宇宙の創造に関する六篇の讃歌が収められているが、その中でも「宇宙開闢の歌」(一〇・一二九)と「原人歌」(一〇・九〇)とがヴェーダにおける宇宙観を知るのに重要である。前者はこの世界が唯一物が原因となって展開したと語り、後者ではこの宇宙が巨大な原人に譬えられるなかで、原人の上の四分の三が実在であり、下の四分の一が現象界である(一〇・九〇・三―四)と述べられている。つまり実在と現象界との一応の区別が語られているのであるが、両者が原人という一つのものの異なる部分として理解されており、実在と現象界との根本的な区別は前提となっていない。

ヴェーダにおいては世界の根源は現象界の中に内在的に、あるいは現象界と自己同一的に考えられた。少なくとも『旧約聖書』におけるように現象世界とそれを超絶した創造者とは認められていない。『リ

グ・ヴェーダ』において最も勢力のあるインドラ神が世界の創造者であると考えられることもあるが、インドラ神は少なくとも『旧約聖書』の神(エローヒーム)のように無からの創造は行なわない。インドラ神が「生まれたとき」にはすでに天地は存在していた。彼はエネルギーの移動を司るのであって、エネルギーそのものを創造するわけではない。世界の外に創造者を認めようとしないこのインドの伝統を、マンダラは端的に受け継いでいる。それは、根源――その存在を認めるとしても――が内在化された世界の顕現である。

ヴェーダの儀礼主義に反抗して登場してきたウパニシャッド群においては、宇宙原理ブラフマンと個我アートマンとの自己同一性が強調された。『チャーンドーギヤ・ウパニシャッド』(六・八)の「汝(個我)はそれ(宇宙我)である」といういわゆる大文章(マハー・ヴァーキヤ)は、これら二つの原理の本来的自己同一性を明瞭にそして神秘的に語っている。個我は「さまざまな河が海へと流れこみ、どの河の水かわからなくなるように」あるいは「さまざまな花の花粉が蜜へと作られたとき、どの花から作られた蜜かわからなくなるように」宇宙我の中へと帰入あるいは没入する。神秘的直観によって宇宙我と個我とが無区別となるこの場面では、世界の構造に関する体系的な知識は必要とされなかった。

オットー・シュトラウスが指摘しているように、初期ウパニシャッドにあっては宇宙我ブラフマンは構造を有する世界の全体として把えられておらず、ブラフマンと個我アートマンとの関係が全体と部分との関係において考えられることはなかった。しかし、後世、宇宙我と世界(宇宙)とを限りなく近づけ、個我――あるいは個体――をその部分とみなす傾向が強くなった。世界を超絶した創造者を認めず、世界の展開の原因を世界の中に求めるインド的伝統にあっては、全体としての世界(宇宙)が「聖なるもの」として育ってゆき、「俗なるもの」たる個体(小宇宙)は、それとの同一化によって聖化される、と

理解されるようになった。

それにしても部分である小宇宙がどのようにして全体である大宇宙と一つであり得るのか。ヒンドゥーの哲学者や仏教タントリストたちの理論的根拠は、二宇宙間における構造上の相同性（ホモロジー）であった。つまり、大宇宙と小宇宙とは量的には異なるけれども、両者の構造は相同関係にあり、この関係が両者の自己同一を可能にしている、とされたのである。マンダラ図は、大宇宙と小宇宙のこの相同性を表現するものであり、二宇宙の同一性を感得するための補助手段である。

二　世界像への関心

仏教徒にとっても世界（宇宙）は当初、さほど関心の対象ではなかった。六、七世紀以降、仏教の中でマンダラが盛んに用いられるようになった背景には、シャーキャ・ムニの没後、数百年以上にわたる仏教思想の変化・発展がある。初期仏教や、龍樹（およそ二世紀）や世親（四世紀頃）に代表される初期大乗仏教ではマンダラは用いられなかった。用いられるべくもなかった。しかし、タントリズムの興隆がはっきりしたものとなった六、七世紀以降、仏教において、さらにはカシュミール・シャイヴィズムなどの一部のヒンドゥー教においても、マンダラは決定的に重要なものとなった。このような変化の主要な原因は、世界（宇宙）に対する態度の変化、世界の構造に関する関心の増大である。

初期仏教は世界の存在、構造に関しては冷淡であった。シャーキャ・ムニは世界が有限か無限かの問題に対しては無言でもって答えたと言われる。そのような形而上学的問に関することは、悟りを得るためには重要でないと考えたからであろう。初期仏教は心身の構成要素として五蘊——色（物質）、受（感

受作用)、想(単純観念)、行(意欲、行為の慣性的力等)、および識(認識)――を考えるが、この五蘊は個体より見た「周囲世界」なのであって、いわゆる宇宙ではない。初期仏教にはいわゆる「宇宙」という概念は存在しなかった。

大乗仏教に理論的モデルを与え、中観派の祖となった龍樹の主著『中論』も世界の構造を明らかにしようとしない。むしろ、世界そのものが――少なくとも実在論的な観点から考えられた世界は――存在しない、というのが彼の主張である。彼にとって世界が存することは空性に至るための障害であった。もっとも龍樹もまったくの虚無を空性と考えていたわけではない。彼は「空性において言葉の多元性(プラパンチャ、戯論)は止滅している」(『中論』一八・五)が、「縁起なるものそれを空性と呼ぶ。それは仮説(実在はしないが言葉によって仮りにその存在を設定すること)である」(『中論』二四・一八)と述べており、仮説の次元における「世界」の存立を認めている。それにしても『中論』における彼の関心が、世界を構造を有するものとして肯定的に叙述するところにないことは明白である。

しかし、仏教における世界観の構図は、すでに龍樹に先立つ、あるいは同時代のアビダルマ哲学において確かな足どりで準備されていた。アビダルマ哲学のそのような動向こそが龍樹の批判の的となったのだが、龍樹の努力にもかかわらず、彼の後、仏教の動向は世界の構造に関するイメージをより精緻なものに作りあげる方向に進んだ。龍樹の空思想が大乗仏教を確たる存在として存続させた歴史の流れは一方にありながら、その流れと並んで構造をもつ世界を中心に据えた思想が育っていった。龍樹より二世紀ほど後に生まれた世親は、彼のアビダルマ哲学書『倶舎論』において仏教の立場より見た世界構造図を完成させた。初期仏教における五蘊は、個体が自らの感官を通して把握できる周囲世界の構成要素であって、山や海や生類が住む「器世間」(容器としての空間的世界)ではなかったが、『倶舎論』は、五

蘊の教説を中心に据えて「五位七十五法」と一般に呼ばれる世界の構成要素群を考え出した。そこでは、須弥山(スメール山)を中心にして大陸と海が存在するという器世間の精緻なイメージも描き出されている。この器世間のイメージが後世、マンダラという宇宙の縮図の基礎となったのである。

構造を有するものとして世界を対自的に扱うことを拒否していた仏教が、特にアビダルマ仏教以後、ともかくも世界を一つのコスモスとして認め、そのコスモスの全体的イメージを作りあげていった時代は、ヒンドゥー哲学学派の形成期でもあった。ヴァイシェーシカ学派は、世界の各構成要素を不変のものとみなし、その組み合わせによって世界の構造を説明した。ヴェーダーンタ学派も世界の始源と形成を考察した。このようにしてこの時期、仏教も正統バラモンたちによるヒンドゥー哲学の諸学派も世界の構造や形成過程について考察をめぐらした。仏教の「世界」への無関心も、大乗仏教の空思想も、そうした傾向に影響されずにはおられなかった。

初期仏教および初期大乗仏教において否定さるべき「俗なるもの」であった「世界」——アビダルマ仏教にあっても、世界(器世間)の存在は悟りの獲得にとって不可欠ではなかった——は、「聖なるもの」としての宗教価値を有していない。しかし、マンダラが描かれた時代には、それは否定さるべき「俗なるもの」ではなく、肯定さるべき「聖なるもの」となっていた。ウパニシャッドにおける「聖なるもの」たる「大宇宙」の位置を仏教における「世界」も占めるようになったのである。構造を有する世界の存在が認められたうえ「好ましき聖なるもの」としての価値が与えられるようになると、「聖なるもの」への意志は、より精密な世界像を描き出そうとする意欲と一体のものとなる。この「世界像への意欲」は、タントリズムの儀礼主義によって一層強化された。儀礼における「聖なるもの」として、タントリストは世界像を追求し、その図像化に努力をおしまなかった。

三　仏教パンテオンの成立

「世界」に対する態度は「神」に対する態度の変化と平行している。仏教は、その出発点においては、宇宙原理とか「神」とかの存在を認めなかったが、シャーキャ・ムニの死後、数世紀経ってからは次第に「神」と呼んでさしつかえのない尊格の存在を認めるようになった。

大乗経典に登場する仏は、シャカ族の王子として生まれ、サルナートで説法を始めた歴史的存在としてのゴータマ・シッダールタではない。彼は歴史上の個体としてのさまざまな出来事を捨象され、普遍化、昇華された存在となる。この普遍化、昇華の傾向は時代とともにますます強くなり、さまざまな仏が「生み出された」のみならず、仏になるべく努力する菩薩や、仏教の法(ダルマ)を守る護法神なども「人格神」として崇拝されるようになった。タントリズム興隆以後は女神崇拝の要素も仏教の中に取り入れられ、さらに九曜や二十八宿などの天体や供養法(プージャー)における供物も神格化された。このようにして、仏教は紀元六、七世紀には荘麗なパンテオン(神々の秩序世界)を作り出していた。マンダラはこのパンテオンを図像化したものにほかならない。

「普遍化、昇華された仏」である阿弥陀や大日は、宇宙原理ブラフマンとは異質のものであり、ヒンドゥー教のシヴァ神などとも異なったものである。仏のルーツはあくまで悟りを得た人間なのだから。にもかかわらず、仏教のパンテオンの中央に位置する仏たちは、弟子たちとともにガンジス河の岸辺にたたずむ一人の男性から遠く離れた存在である。

約四〇年の宣教活動の中でゴータマ・ブッダは「渡し場の船頭」であって「神の子」ではなかった。

「世尊」と呼んで彼を敬った弟子たちも彼を人間を超えた存在と理解していたのではなかった。しかし、後世の仏教において仏は「宗教実践の構造を具現する三つの身体」(三身)を得て、一般の人間を超えた側面を持つに至った。この時点でゴータマ・ブッダの生涯は普遍化され、法身、化身、報身の三様態より成る構造へと移し変えられた。法身は仏法そのものの身体(kāya)であり、化身は真理としての法が歴史の世界の中に身体を採って顕現した仏である。シャーキャ・ムニという歴史上の人物は真理(法)を具現し、入滅した後も永遠に教えを説いていると考えられはじめた。このようにして仏教徒は身体を有し、しかも歴史上の個体を超えた存在を認めるようになった。

だが、化身はやはり歴史上の一個体であるシャーキャ・ムニにそのイメージの基礎を置いているために、普遍的な力を欠いていた。そこで、仏教徒は化身仏をさらに普遍化、象徴化させた仏を誕生させ、「報身」(saṃbhoga-kāya 果報を享受する身体)と呼んだ。「悟りの報いを享受している位にある仏」という意味である。例えば、悟りを得るために修業するシャーキャ・ムニのイメージの「神格化」である法蔵菩薩が、衆生を救う誓願を立て、その誓願を成就させ、その果報を享受する——つまり、衆生を救っている——仏が阿弥陀仏である。仏法が歴史の中に個体の姿を取ったすがたが化身であるとすれば、化身がその歴史上の個差を捨て、したがって、時代の違いを超えたペルソナとして活動するのが報身であり、いわば化身の化身である。

報身仏は人間たちの住む世界には住んでいない。人間たちがそれぞれに許された時間の尽きたときにこそ、この報身仏の国土——例えば、阿弥陀の住む西方浄土——に行くことができると信じられた。西方浄土はしかしあまりに遠い。その上、阿弥陀仏は人間をとりまくこの世界あるいは自然との関係が希薄である。人々はより身近に身体を有する仏を求めるようになった。西方の浄土にではなく、自分たち

の命の尽きた時においてではなく、生きている今現在ここで出あえる仏、しかも法そのものが身体となった仏を求めたのである。ここに大日如来が登場する。この仏は法そのものが身体を採って顕現したものであるとされた。同時にこの世界は大日如来の身体に他ならないとする伝統も確立してきた。「世界」の容認、重視の過程と、超越的でありつつ人格神である大日如来の成長とが結びついて生まれた伝統といえよう。人々は自分たちの住む世界において、世界という身体を持つ仏にまみえることが可能になった。一部では阿弥陀が法身仏と考えられ大日如来が報身仏と考えられた伝統も存在したが、いずれにせよ、人々は世界の中で「世界という仏」を求めるようになり、その熱意はマンダラの制作に向けられた。マンダラの中で大日如来の位置は決定的に大きい。

四　マンダラの住人たち

パンテオンを形成しつつあった仏教徒たちは、伝統的な仏である阿弥陀や新しく登場した「太陽神」大日如来の他にもさまざまな仏を生んだ。七世紀頃の成立と推定されている『大日経』に叙述されているパンテオンでは、中央の大日を囲んで東方に宝幢、南方に開敷華王、西方に阿弥陀、および北方に天鼓雷音というふうに五体の仏が位置している。これらの仏が胎蔵マンダラの中核となる。この五体の仏は後世のマンダラの一般的な中核とはならず、『大日経』に続いて成立した『金剛頂経』に基づく金剛界マンダラのいわゆる「五仏」がこの後のマンダラの基本的な方向を決定した。この新しい「五仏」は『大日経』の五体の仏と無関係ではない。古い五体の仏の中、大日と阿弥陀を固定し、他の三仏を時計廻りに動かすことによって「金剛界五仏」となる。天鼓雷音と阿閦、宝幢と宝生、開敷華王と不空とは

元来は同一の起源を有する仏であると知るならば、二つのマンダラ間の連続性は明らかであろう。

これらの仏はやがてヒンドゥーの男神のように「妃」を迎えた。さまざまな伝統があるが、後世は、阿閦にはローチャナー、宝生にはマーマキー、阿弥陀にはパーンダラー、不空にはターラーがそれぞれの仏の「妃」として定められた。仏の「結婚」はタントリズム以外の場では考えられないが、これはタントリズム興隆期のインドで急速な勢いで台頭しつつあった女神崇拝の影響によるものであり、同時に、仏教内においても性に対する考え方が変化してきたことを物語るものであろう。

菩薩は仏の「子」として仏教パンテオンの重要な構成要素である。仏は修行をすでに完成させた法の具現者であるが、菩薩は悟りを得て仏となるべく実践する存在である。菩薩の実践に見られる相反する方向、すなわち、悟りを得て仏となろうとする「菩薩から仏へ」という方向および、自らの悟りが後になっても衆生を救済しようとする「菩薩から衆生へ」という方向である。一方では、「上方」あるいは中心(仏)へと向かいつつ、他方では、「下方」あるいは周縁(衆生)へと向かうという菩薩の二面性が仏教パンテオンの動態のエネルギーの源泉である。マンダラの中央部分に位置する仏たちの周囲に、あるいはその間に配された菩薩たちはその位置と二方向のエネルギーによって、パンテオンあるいはマンダラに動的なまとまりをつくり出している。

仏と菩薩が仏教パンテオンの――少なくとも初期のマンダラの――主要メンバーである。仏の「妃」は初期の仏教パンテオンにおいてはそれほど重要な役割を果さない。のちの発展においては、仏、菩薩、「妃」(女神)の他に、護法神や天体の神格化、さらにはヒンドゥー教から組み入れられた神々などによって仏教パンテオンは豊かで複雑なものになってゆく。パンテオンの尊格のすがた(図像学的特徴)は、主要メンバーについてはもちろん、他の神々についても、詳細にその規則が定まっていった。

五　神々のすがた

インダス文明の宗教は多神教であり、神々の像が残されている。次に続くアーリア人のヴェーダの宗教も多神教であったが、ヴェーダの祭式にあっては神々の像は用いられなかった。天上に住む神々はバラモン僧たちの用意したソーマ酒を飲むために地上に降り立ち、祭式が終るとまた天上に帰るのである。ソーマ祭とともに代表的なヴェーダ祭式であるホーマ祭(護摩)においては餅とバター油(ギー)が火の中に複数の神々への供物として投げ入れられるが、この祭式でも神々の像あるいはシンボルが用いられることはなかった。日本の護摩では不動尊の像などが用いられるが、これは仏教タントリズムにおける変容なのであって、古代の、および今日のインドに残されているヴェーダ祭式の伝統では神々の像は用いられていない。

無神論的立場に立つ初期仏教徒は宗教実践のために神々の像を用いなかった。少なくとも重視しなかった。が、やがて、紀元前三世紀頃のサーンチーの仏塔や紀元前一世紀頃のバールフットの仏塔に見られるように、造型の分野にもエネルギーを注ぐようになった。これらの仏塔の欄楯(らんじゅん)の浮き彫りには仏塔に花環を捧げる供養者たちのすがたがしばしば見受けられる。仏塔は涅槃に入った仏陀の象徴であるが、サーンチーやバールフットなどの初期の仏塔には、仏陀が人間のすがたで表現されることはなかった。紀元一世紀頃の成立と考えられているボンベイ東のカールラー石窟、およびおそらくはそれよりも古く、カールラーに近いバージャー石窟には、ヤクシャ像、供養者像、女性像などが残っており、当時の仏教徒たちが寺院の内部に人のかたちの像を数多く造ったことを窺わせる。しかし、本堂正面には仏塔があ

るのみで、仏陀の像はない。

カールラー石窟が造営された頃、ガンダーラ地方では仏陀のすがたが表現されるようになった。ほぼ同じ頃、デリーの南のマトゥラー地方でもガンダーラとは異なった様式で人間のすがたを採る仏陀像が現われた。大乗仏教以前から続いてきた造型への意欲はグプタ朝(四―六世紀)においてはますます盛んとなり、仏教パンテオンの各々のメンバーがかたちに表現されていった。元来は人間のすがたで表現されることのなかった仏陀が人間のすがたで表現されるようになったというこの変化は、マンダラの成立にとって見逃すことができない。マンダラでは仏や菩薩が象徴形で表現されることもあるが、一般には人間のすがたで表現されるからである。

時代とともにマンダラの構造が次第に精緻なものとなっていくにつれて、構成要素としての仏たちは、それぞれの位置、身体の色、印相、乗物などが詳細に規定されることになった。例えば、金剛界の五仏のそれぞれは、その歴史的モデルをシャーキャ・ムニに持ちながら、その歴史的存在を超越した法身仏あるいは報身仏として、そのすがたが図像学的に定められた。大日はマンダラ中央に白色で説法のシンボルである転法輪印――あるいは智拳印(左の拳の人差し指を立て、それを右の拳でにぎる印)――を結び、獅子に乗って坐す。阿閦は東方に青色で、右手の先端で大地に触れる触地印を結び、象の上に坐す。宝生は南方に黄色で、右の掌を見る者の方に見せて願いをかなえる仕草である与願印を結び、馬の上に坐す。阿弥陀はその伝統的な方角である西に赤色で、禅定に入った状態を示す定印を結び、孔雀の上に坐す。不空は北方に緑色で、右の掌を立てて見る者の方に示し「おそれるな」という意味の施無畏印を結び、ガルダ鳥の上に坐す。このように五仏はそれぞれ異なった図像学的特徴を定められているが、五仏は元来は異なった五人の仏たちではない。中央の大日が自らの諸特質を外化させて四仏として顕現す

るのであるから、五仏は一体のものであり、大日は、単なる空間的中心以上の中核である。

マンダラの住人たちの図像学的特徴は、タントリストたちが眼前にマンダラの細部までありありと観想できる——すなわち、精神的に産出できる——ために定められたものである。観想という連続的な時間の中で、仏たちが連続的に生み出されるための工夫が、マンダラにはちりばめられている。例えば、五仏の身体の色と方角は共通のイメージにまとめられていて、これらの仏を実践者が次々に生み出す作業をたすける。大日は、元来、太陽神であり、彼の身体の色は輝く太陽の白色である。中央の大日が東方に生み出す分身である阿閦の青色は、夜明けの東方の空の色、南方に位置する分身宝生の黄色は高く昇った太陽の色、そして、西方の阿弥陀の赤色は夕日の色である。北方の不空の緑色(黒緑色)は夜空の色を表している。このように大日を中心とする五仏は、太陽の「運行」によって空間的のみならず時間的にも枠組みを与えられた宇宙を表現する。

大日の胸元の転法輪印あるいは智拳印、阿閦の右手の触地印、宝生の右手の与願印、阿弥陀の膝元の定印、不空の右手を挙げた施無畏印というこれらの五つの動作はこの順序でスムーズに連続して行なうことができる。それらの動作はあたかも手の舞である。さらに、阿閦の触地印が悟りに至った時点でのシャーキャ・ムニを、阿弥陀の定印が瞑想中のブッダを、大日の転法輪印が説法をするブッダを、というように、仏たちの元来の起源であるシャーキャ・ムニの生涯がマンダラには示されている。仏たちの乗物である象、馬、孔雀、およびガルダ鳥も順次より速度の速いものとなる。このようにして、さまざまなレヴェルのテーマを含んだ複雑な統一体としてのマンダラが、実践者の「産出」の過程を先どりして構成されている。

菩薩、妃、護法神などに関しても同様の図像学上の工夫がなされるが、さらに仏や菩薩たちに対する

供養等の行為の象徴化され神格化されたものも図上に秩序正しく配置される。例えば、香(香水)、華(花)、灯(灯明)、塗(塗香)という供物はそれぞれ金剛香女、金剛華女、金剛灯女、金剛塗女という「女神」としてマンダラの四隅に位置している。この供養という行為に応えた仏たちの行為も神格化され、マンダラに表現される。それは実践者の行為の過程を先どりしたものである。

このようにしてマンダラは、宇宙の構造、運行、シャーキャ・ムニの行為、法身仏の活動、人々の実践行為などを一つの図像に統合的に集約させつつ表現するものであると同時に実践者の宗教行為——集団的儀礼や、個人的宗教行為としての観想法——を導く航海図でもある。そして、この、文字によるのではなく、図像あるいはシンボルによって表現された世界は、従来の仏教が指し示そうとした真如を眼前にかたちと色とを伴って出現させたものである、という象徴意味を担って、まさに「聖なるもの」の具象化とみなされる。

六　供養法とタントラ

ヴェーダの宗教が儀礼主義の傾向を強く有していたことはすでに述べた。ヴェーダの詩人たちに続くウパニシャッドの哲人たちは儀礼に対して消極的であったが、それでも儀礼を中心としたバラモン中心文化の枠の中にあった。バラモン中心主義に批判的であった仏教徒たちは、その当初において儀礼には消極的であった。サーンチーやバールフットの仏塔の浮き彫りに見られるように大乗以前の仏教においても供養法等の儀礼が行なわれてはいたが、超越的神格の存在を認めぬ初期仏教にあっては、概して儀礼主義的色彩は希薄であった。

大乗仏教の興隆と時を同じくして仏教内における儀礼の重要性は急速に増していった。代表的な初期般若経典であり、おそらくは龍樹(約二世紀)も読んでいたと推定される『八千頌般若経』第三章の記述は、当時すでに仏塔に対する供養が盛んに行なわれ、しかもその仏塔供養に高い位置が与えられていたことを窺わせる。

供養法の起源についてはよくわかっていない。供養法はヴェーダの宗教の基本的なものではないが、非アーリア的要素を多く含む『アタルヴァ・ヴェーダ』には述べられており、仏教以前から行なわれてきた儀礼である。この儀礼は後のヒンドゥー教において最も一般的な礼拝形式となったが、仏教においても、とりわけタントリズム興隆以降は、重要な儀礼となった。仏教タントリズムには、ヒンドゥー教の勢力におされがちになった仏教がヒンドゥー教の要素を取り入れつつ競合しようとした結果、生まれたものであるという側面がある。仏教タントリズムにおける供養法の重要視はこうしたヒンドゥー教よりの影響を反映している。

供養法(プージャー)の典型は「ウパチャーラ・プージャー」と呼ばれる。「ウパチャーラ」とは、元来は「身近に仕えること」を意味するが、ここでは神々に供養する行為およびその際に捧げる供物の両方を意味する。供養法に供物は不可欠である。この儀礼の骨組みは、訪れた客をもてなし彼が帰るのを見送るように、神を迎え入れ、もてなし、そして見送るというものであるが、供養の作法は時代を経るごとに複雑なものとなった。初期の簡単な供養法の伝統のまま「五つのウパチャーラ」(香、華、灯、塗、および馳走(ナイヴェードヤ))による供養の作法も現在まで残っているが、一方、十六の供物(ウパチャーラ)を供えて「神々」に供養する複雑な作法も行なわれている。

「聖なる」像を祭る壇のしつらえ方や供養の仕方を述べる仏教経典が四、五世紀以降、盛んに作られ

たが、これらの経典は「クリヤー(作)・タントラ」と呼ばれる。供養等の作法(作)を述べるタントラ(密教経典)という意味である。さらに時代が下ると、壇の作り方や供養法の式次第といった「作法」ではなく、供養法などを心の中で行なう——つまり「内化」する——観想法を中心とした「チャルヤー(行)・タントラ」が作られるようになる。

七　マンダラ観想法とヨーガ

石や金属で作られた「聖なる」像に対して花や灯明を捧げるという供養法に加えて、供養を行なう者の心に観想された仏、菩薩等に対して供養を行なう観想法が七、八世紀以降、顕著になった。つまり、仏等のすがたを外的に——石像とか壁画とかに——表現し、それに対して供養を行なってきた仏教徒が、心の中に現われてきた仏たちに対して供養するようになり、その方がより優れていると考えられるようになった。「聖なるもの」のかたちを石とか粘土とかの特定の物体に移しとることが「聖なるもの」の力を限定してしまうのではないかという懼れが生まれてきたのであろうが、タントリストたちは「神々」の図像化そのものに反対したわけではない。図像化を押しすすめたのは彼らである。しかし、供養の対象として彼らには外化された「聖なるもの」の像は必要ではなく、彼らの眼前に現われてくる神々が重要であった。その神々は、確かにタントリストたちの心の中に現われたものではあるが、タントリストたちにとっては「聖なるもの」の出現であり、彼らが恣意的に作りあげた単なるイメージではなかった。それだからこそ、それは観想法を行なうタントリストたちという個体(個我)を、世界(宇宙我)という「聖なるもの」と一致させる力を発揮したのである。

マンダラを用いる観想法はヨーガの一形態と理解されるべきであって、憑依や脱魂ではない。ヨーガには常に一貫した自己透徹性があるが、憑依等にはそれはない。とは言え、観想法という実践形態は、霊媒を用いる呪術等と少なくとも外見上は似たところがある。事実、後世では個人的宗教実践としての観想法と託宣等の呪術行為との区別がつかないようになった場合も存する。

マンダラ儀礼の中核をなす観想法はヨーガの一形態ではあるが、初期仏教や『ヨーガ・スートラ』のヨーガではなくて、後世、ハタ・ヨーガとして体系化されることになる「精神生理学的訓練としてのヨーガ」、タントリズムの時期に生まれたヨーガである。初期仏教や『ヨーガ・スートラ』のヨーガに代表されるヨーガでは、実践者の心の作用は止滅させられるべきものであり、実践者の精神集中の対象のイメージも最後には消失すべきものである。それに反して、ハタ・ヨーガでは心の作用はむしろ活性化され、精神集中の対象のイメージがより一層はっきりとしたものとなり、最終的には「現実」となる。マンダラ観想法は一尊ずつに対して行なわれる観想法の複合体と考えられるが、仏の「産出」という心の積極的作用や生み出された仏およびそれのつくり出す世界を現実視することなど、ハタ・ヨーガと共通する要素が多い。そのことが霊媒を用いる呪術等と混同される原因ともなっている。

供養法などを中心に述べた初期のタントラ経典群(作タントラ)ではマンダラの構造は簡単なものであり、その機能の重点は供養を受ける諸尊の配置を示すことにあった。それに対して「チャルヤー(行)・タントラ」群はマンダラ観想法の実践方法を示すものであった。この群の代表は『大日経』であり、すでに述べたように胎蔵マンダラはこの経典に基づいている。『大日経』によって大日の位置、機能が定められた時点で仏教タントリズムはほぼ確立したのであるが、マンダラ観想法はすぐ後に続く第三のタントラ群「ヨーガ・タントラ」によって一層の変化・発展を遂げた。この新しいタントラ群では、観想

法をヨーガそのものとして把え、その行法を通じて、マンダラに登場する仏と実践者との同一性、さらにはマンダラという宇宙と実践者との同一性が感得されるその過程が述べられる。「ヨーガ・タントラ」群の中、最も古くかつ重要な経典が『金剛頂経』である。この経典に基づくマンダラ、すなわち金剛界マンダラを観想する方法がマンダラ観想法の基本となった。

八　金剛界マンダラの観想法

図1はアバヤーカラグプタ(一一、二世紀)の著した各種マンダラの説明書『完成せるヨーガの環』(ニシュパンナヨーガーヴァリー)に従って現代のネパールの画家が描いた金剛界マンダラである。かの書はインド、ネパールおよびチベットにおけるマンダラの重要な規範であった。図2は図1のマンダラに登場する五十三尊の配置を示すが、次のリストに見られるように彼らは七グループに大別できる。

金剛界マンダラ五十三尊名

第一グループ(五仏)

1　大日如来
2　阿閦如来
3　宝生如来
4　阿弥陀如来
5　不空成就如来

第二グループ（四妃）

6 薩埵金剛女
7 宝金剛女
8 法金剛女
9 業金剛女

第三グループ（十六大菩薩）

東方四親近

10 金剛薩埵菩薩
11 金剛王菩薩
12 金剛愛菩薩
13 金剛喜菩薩

南方四親近

14 金剛宝菩薩
15 金剛光菩薩
16 金剛幢菩薩
17 金剛笑菩薩

西方四親近

18 金剛法菩薩
19 金剛利菩薩
20 金剛因菩薩
21 金剛語菩薩

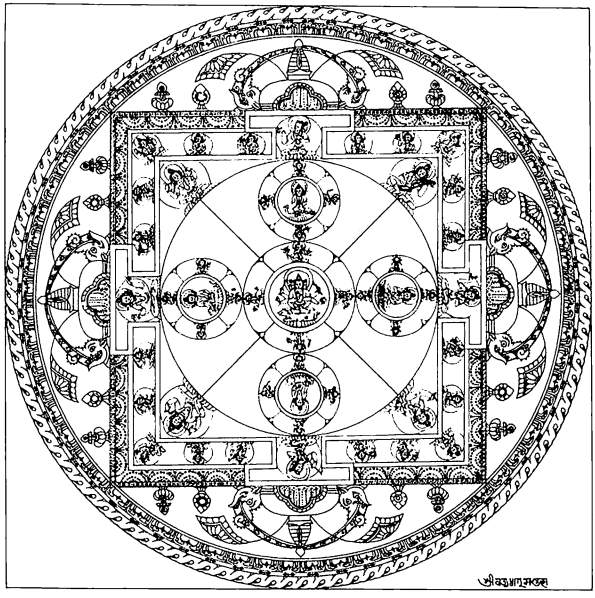


図1　立川武蔵『曼荼羅の神々』ありな書房，1987年，163頁.

北方四親近

22 金剛業菩薩
23 金剛護菩薩
24 金剛牙菩薩
25 金剛拳菩薩

第四グループ（内の四供養女）

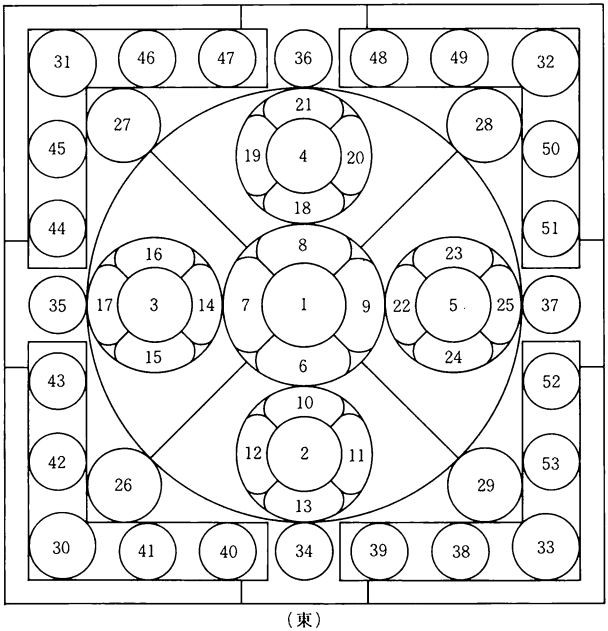
26 金剛嬉女
27 金剛鬘女
28 金剛歌女
29 金剛舞女

第五グループ（外の四供養女）

30 金剛香女
31 金剛華女
32 金剛灯女
33 金剛塗女

第六グループ（四門衛）

34 金剛鉤女



（東）

図2

35 金剛索女
36 金剛鏁女
37 金剛鈴女

第七グループ（賢劫十六尊）

38 慈氏菩薩
39 不空見菩薩
40 滅悪趣菩薩
41 除憂闇菩薩
42 香象菩薩
43 大精進菩薩
44 虚空庫菩薩
45 智幢菩薩
46 無量光菩薩
47 月光菩薩
48 賢護菩薩
49 光網菩薩
50 金剛蔵菩薩
51 無尽慧（意）菩薩

52　弁積菩薩
53　普賢菩薩

この七グループの中、第一グループ五仏(五智如来)、第二の四金剛女および第三の十六大菩薩(四仏の活動の神格化)の二十五尊がマンダラの中核をかたちづくる。四仏の妃(シャクティ)である四金剛女が大日のまわり(中輪)に配されているのは、四仏それぞれが自らの力(シャクティ)を中尊たる大日に供養したことを示している。この四仏の供養に応えて大日が四仏に対してなす供養の具現が第四グループ、「内の四供養女」である。金剛嬉女は心のよろこびの、金剛鬘女は世界の荘厳の、金剛歌女は生命の歌の、そして金剛舞女は世界の舞の神格化である。大日によるこうした活動に応えてさらに四仏が大日に対して供養をするが、第五グループ、「外の四供養女」はこの供養の具現である。すでに述べたように、香、華、灯および塗は供養法(プージャー)の供物の典型である。この第四、第五グループは大日と四仏との相関関係を供養という行為によって示している。この相互の供養によって生じた力を増幅させ、衆生を教化するのが第六グループの四門衛である。この教化の方法のイメージは象の調教のそれである。すなわち、まだ調教されていない象を鉤でひっかけ、索で引きよせ、鎖でつなぎ、そして、首に鈴を付けるというような具合に衆生が教化されるのである。

以上の第一から第六グループの三七尊が金剛界マンダラに必須の尊格であり、この三十七尊にさまざまな尊格が加えられて金剛界マンダラのバリエーションができあがる。図1、2のマンダラでは、伝統的な菩薩グループである賢劫(げんごう)十六尊(第七グループ)が回廊の四方に配されている。賢劫(現在の住劫、宇宙周期)の菩薩たちは、三世(過去、現在、未来)の菩薩たちの代表として描かれており、マンダラに

時間的な厚みも持たせている。

金剛界マンダラは大日を中心として上下左右対称であり、四の倍数に中尊大日を加えた数の尊格によって構成されている。二次元的世界に配されたこれらの尊格は、相互の空間的位置関係によって、単なる平面的関係に止まらず諸尊相互の活動をも含めて示されている。

マンダラを観想する人々はそうした諸尊の活動を自分の行為としようとする。「内の四供養女」は観想法において大日に接した者が保つべき心の状態を指し示し、「外の四供養女」は供養における供物を示すことで行者に「内的な——精神化した——供養」を促す。そのような土台の上で実践者は大日およびその分身である四仏の活動を自らのものとする。それによって最終的には大日と自己との同一性を体得しようとする。もっとも自己を大日に没入させて自己が無となることを実践者は望むわけではない。「聖なる」大日との同一性を感得した後、「聖化された」「俗なるもの」として実践者の自己は存続するのである。「聖化された」個を獲得することが仏教タントリズムの核心である。

「ヨーガ・タントラ」の出現に続いてあるいはほぼ同時に第四のタントラ・グループである「無上ヨーガ・タントラ」が生まれた。その中で『秘密集会』、『勝楽』、『呼金剛』、『時輪』等が重要であり、それらのタントラに基づいたマンダラが生み出された。これらのタントラは『金剛頂経』の発展上に位置づけられるが、非アーリア的土着文化の要素をより一層多く含んでいる。ヴェーダの宗教では抑圧されていた血、骨、皮の儀礼等も取り入れられた。例えば、勝楽マンダラでは頭蓋骨杯を充たす血が供物として描かれている。「無上ヨーガ・タントラ」の観想法はこのように土着的要素、性的シンボリズム、さらには性行為などを含んだ複雑なものであるが、実践全体は「ヨーガ・タントラ」の観想法の延長とみることができる。

むすび

マンダラは「聖なるもの」の価値を帯びた宇宙のすがたである。マンダラによって「聖なるもの」としての宇宙(世界)が「俗なるもの」としての実践者に己れ本来のすがたを見せるのだ。マンダラの観想法では、「聖なるもの」の出現がまずあって、実践者という「俗なるもの」が「聖なるもの」のすがたを見つつ、「聖なるもの」に近づき、その実践の果てに「俗なる」実践者が聖化されて、「聖なるもの」と合体するのである。

マンダラ儀礼においては宇宙(世界)はその全体が把握可能な一つのコスモスであり、そのことが「閉じられた」図形としての円——通常、炎をともなってマンダラを囲む——によって表現されている。実践者の心の中には全世界のすがたが現われなければならない。そうでなければ、個としての実践者と全体としての世界との同一性を感得することはできない。個と全体とが観想法において次第に同一となる過程は、ここではその一端にしか触れられなかったが、周囲と中心との幾度にもわたる波動的な関係が二者の同一性を生じさせるものであることは確かである。マンダラの平面でありつつ平面的でない構造への注目が必要であろう。

マンダラにおいて「聖なるもの」は全世界としてそのすがたを顕現させる一方で、人格を有する「神々」としてもすがたを見せる。実践者を「聖なるもの」へと導く大きな要素のひとつは人格神的存在の血のかよう身近さである。実践者は自己が宇宙であると感得するとともに、眼前に柔和な、時としては恐しいすがたで立つ「神々」と自己とが一体であることを感得する。全世界のすがたと「神々」のすが

たとの二つはしかし、二つのものではない。なぜならば、「神々」は世界を構成する要素であり、また一方、世界は一柱の「神」なのであるから。大日は金剛界マンダラの中心尊であるとともに世界そのもののすがたでもある。

マンダラは、全体としての世界と個としての実践者、悟りを得た仏と迷いにある実践者という二組の軸を交わらせようとする。平面にしか描かれることのないマンダラは、平面に描かれつつも、そこに隠された動線によって、非常に活動的な世界を表現する。その活動が、はじめマンダラに向いあっていたはずの実践者をもまきこみ、救いとる力、二組の軸の交わりを可能とする力を発揮するのである。

主要参考文献

立川武蔵『曼荼羅の神々』ありな書房、一九八七年。

田中公明『曼荼羅イコノロジー』平河出版社、一九八七年。

栂尾祥雲『曼荼羅乃研究』高野山大学出版部、一九二七年。

長野泰彦・立川武蔵編『法界語自在マンダラの神々』国立民族学博物館、一九八九年。

八田幸雄『秘密マンダラの世界』平河出版社、一九八八年。

松長有慶『マンダラ』毎日コミュニケーションズ、一九八一年。

頼富本宏『マンダラの仏たち』東京美術、一九八五年。

Benoytosh Bhattacharyya, Niṣpannayogāvalī of Mahāpaṇḍita Abhayākaraguptа, Gaekward's Oriental Series, No. 109, Oriental Institute, Baroda 1972.

bSod nams rGya mtsho, Tibetan Maṇḍalas, the Ngor Collection, Kodansha, Tokyo 1983.

Lokesh Chandra, A New Tibeto-Mongol Pantheon, Śata-Piṭaka Series, Indo-Asian Literatures, Vol. 21(13-15), 1967.

3 陀羅尼の展開と機能

頼富本宏

はじめに

複雑な構造を持つ密教には、実に様々な要素が混在しているが、その一つに陀羅尼(dhāraṇi)がある。わが国の密教では、通常、陀羅尼と真言(mantra)と呪・明呪(vidyā)を同一に考えているが、厳密にいえば、それぞれ異なった起源と発達過程を持っている。それらが、ある段階においてオーヴァーラップしあい、密教、とくに初期と中期の密教では重要な役割を果したのである。

本論では、保持する(√dhṛ)という語源から派生した女性名詞のダーラニー(陀羅尼 dhāraṇi)が、どのように成立し、仏教、とりわけ密教の歴史的展開の中でいかなる役割を果したかを段階別に整理し、陀羅尼を一つの座標軸とした密教の発達史[1]を試論的に構築してみたいと思う。

一　大乗経典の陀羅尼思想

1　『般若経』の陀羅尼説

「陀羅尼」という言葉は、漢訳の『阿含経』群の中に見られないわけではないが、明確な体系を持った一つの思想として登場するのは、いわゆる大乗経典においてである。周知のように、大乗仏教運動は、結果的に見て新興的な仏教運動の一形態と把握することができるが、その具体的内容は非常に広範囲に及んでおり、種々の要素が複雑に交錯している。さらに、時代的な幅をとってみても、一、二世紀の頃に成立した初期大乗経典と、三世紀まで下る後期大乗経典の間には、内容に相当の展開があることも否定できない。

ここでは、陀羅尼思想の上で大きな意味を持つ三種の大乗経典を取り上げたい。

数ある大乗経典の中でも最も中心的な位置を占めているのが、『般若経』である。『般若経』と総称される経典群にもいくつかのグループがあるが、その中でも陀羅尼という言葉を重視するのは、『大品般若経』のグループである。

いま、訳出の古い鳩摩羅什訳の『摩訶般若経』(『大品般若経』)の中から陀羅尼に言及する代表的な個所を取り出してみよう。

また次に、須菩提、阿惟越致(不退転)菩薩、仏の説法を聞いて疑わず、悔まず。聞き已(おわ)って受持して終に忘失せず。何を以ての故に。陀羅尼を得たるが故に。

須菩提、言わく、世尊、何等の陀羅尼を得て仏所説の諸経を聞くも忘失せず。仏、須菩提に告ぐ、菩薩、聞持等の陀羅尼を得るが故に、仏説の諸経を忘れず、失わず、疑わず、悔まず。(2)

（「堅固品」第五十六）

ここでは、大乗仏教の理想ともいうべき不退転の菩薩の持つ諸特性を列挙するにあたって、菩薩が諸仏の教説を得てそれを受持することができるのは、陀羅尼という徳目があるからとしている。そして、陀羅尼の具体的内容として、同経は「聞持等陀羅尼」と述べ、他の種類の陀羅尼の存在をも意識している。

しかし、サンスクリット本では、この個所が「憶持するものである陀羅尼を得ている者にとって」(dhāraṇadhāraṇipratilabdhasya)とあり、(3)陀羅尼の原義が経説・経文を受持し、記憶する能力を指すことを意味している。当時としては、仏教の象徴ともいうべき経典は、もっぱら暗誦して伝持されていたから、経説を記憶することを前提とし、しかもそれを末長く保持することを意味した陀羅尼は、まさに大乗菩薩の必須条件の一つであったのである。

なお、『大品般若経』の引用文に「聞持等」とあるのは、『大智度論』の訳出者でもあった鳩摩羅什が、すでに『大智度論』で説く三種、もしくは二種の陀羅尼説を知悉しており、それを意識しての挿入かと推測される。

事実、『大品般若経』の「広乗品」第十九では、

阿(a)字門は、一切法初不生の故に。
羅(ra)字門は、一切法離垢の故に。
波(pa)字門は、一切法第一義の故に。

遮(ca)字門は、一切法、終に不可得の故に。

那(na)字門は、諸法、名を離れて性相不得、不失の故に。[4]（後略）

と述べ、阿(a)字から始まって荼(dha)字に至るいわゆる四十二字門を説いている。

四十二字門は、竺法護訳の『光讃般若経』第七、無羅叉訳の『放光般若経』第四など『大品般若経』グループに説かれる教理で、四十二字のアルファベットを列挙するとともに、各字で始まる重要教理と結びつけている。これは、一種の暗記法というべき性格のものであり、『般若経』のエッセンスを憶持し、忘失しない有効な方法として、まさに陀羅尼の働きの一つとされ、とくに「陀羅尼門」(dhāraṇi-mukhāni)と呼ばれているのである。

なお、代表的な密教経典である『大日経』に説く字門・字輪説は、系統の異なる五十字門の影響を受けているが、趣旨としては、この陀羅尼門の系譜につながっている。

さて、『大品般若経』系のグループには、先述の「聞持陀羅尼」の言及が多く、しかもそれらが大乗仏教の重要項目である三昧や無生法忍と密接に結びついているのに対し、『小品般若経』系のグループでは、とくに古層の部分では、陀羅尼に関する言及が非常に少ない。

確かに、『小品般若経』系の経典では、仏の所説を受持する能力ともいうべき陀羅尼にあまり関心を示さないが、般若波羅蜜そのものを受持することには、以下のように多大の関心を払っている。[5]

もし、善男子・善女人有りて、能く般若波羅蜜を受持・読誦し、所説のごとく行ぜば、魔もしくは魔天人、もしくは非人、その便りを得ず。[6]

善男子・善女人、般若波羅蜜を受持・読誦し、かくのごときの現世の功徳を得。（中略）般若波羅蜜を受持・読誦せば、種々の毀乱違逆の事起るも、般若波羅蜜の力を以ての故に、すなわち自ら消

滅す。[7]

（いずれも「塔品」第三）

最高の知恵といわれる般若波羅蜜は、理性としてのみ把握されやすい知恵を越えて現実に力を発揮する存在である。ここに、大乗仏教が単なる思弁や哲学を越えて宗教として存立している理由がある。

このような般若波羅蜜の持つ功徳の一面を強調したのが、「明呪品」第三などに説かれる般若波羅蜜を大明呪(mahāvidyā)、無上呪(anuttaravidyā)、無等等呪(asamasamavidyā)とする発想である。明呪(vidyā)は、まさに知恵であるとともに、それ以上の威力ある功徳を持つことが要求されるのであり[8]、こうした神秘的機能が、有名な『般若心経』の大神呪(mahāmantra)、大明呪(mahāvidyāmantra)、無上呪(anuttaramantra)、無等等呪(asamasamamantra)に連続してゆくことは論を俟たない。

ともあれ、このような威力を持つ般若波羅蜜を聖なる言葉に圧縮する傾向は、すでに初期仏教・部派仏教の頃から隠然たる力を持っていた護呪[9](paritta)や真実語[10](satyavacana)の信仰と相俟って、陀羅尼信仰の重要な一翼を形成してゆくこととなるのである。

2 『法華経』の陀羅尼説

数ある大乗経典の中でも、『法華経』がひときわ異彩を放つ経典であることは多言を要しないであろう。たとえば、久遠実成の法仏思想、三乗方便・一乗真実の権実思想、さらには仏塔崇拝思想などは同経の大きな特色となっている。

それでは、陀羅尼思想の面では、『法華経』はどのような位置を占めていたのであろうか。

羅什訳の『妙法蓮華経』などを見ると、憶持としての陀羅尼と、呪句としての陀羅尼という二種の性格の異なった陀羅尼説が混在していることに気がつく。

前者の、いわば『般若経』系の陀羅尼説としては、『妙法蓮華経』の「妙音菩薩品」第二十四で、

この娑婆世界の無量の菩薩、またこの三昧および陀羅尼を得。(11)

と説き、三昧と密接な関連を持つ聴聞能力を示す陀羅尼をあげている。

また、『妙法蓮華経』の「普賢菩薩勧発品」第二十八では、

我を見るを以ての故に、すなわち三昧および陀羅尼を得。名づけて旋陀羅尼、百千万億旋陀羅尼、法音方便陀羅尼と為す。かくのごとき等の陀羅尼を得。(12)

とある。ここに説かれる旋陀羅尼等の具体的内容については、直接の言及はないが、サンスクリット本では以下のようになっている。

旋陀羅尼(dhāraṇyāvartā dhāraṇi)

百千万億旋陀羅尼(koṭiśatasahasrāvartā dhāraṇi)

法音方便陀羅尼(sarvarutakauśalyāvartā dhāraṇi)

このうち、旋陀羅尼は、後述する初期密教の段階では、実際の梵字陀羅尼を右回りに旋らす旋転陀羅尼に展開してゆくが、ここでは同内容の原語を持つ「無辺旋転陀羅尼」(anantāvartā dhāraṇi)を『大集経』の記述から復元してみると、たとえば、否定の意味を持つ阿(a)字を理解すると、これを他の言葉につけることによって、無数の否定の法門を得ることができる。この陀羅尼によって、一切の言語音節を自在に駆使することができるから、すべての法門を無辺に説きのべることが可能となるのである。(13)このような陀羅尼は、多聞薫習から弁才へと結びついてゆく陀羅尼の本来の機能を踏まえたものである。

これに対し、『法華経』では、護法(saddharmaparigraha)を直接意識した呪句としての陀羅尼も重要な役割を果している。その代表的な例が「陀羅尼品」第二十六である。

その時、薬王菩薩、仏に白して言さく、世尊、我、今まさに説法者に陀羅尼呪を与え、以てこれを守護すべし。(14)

その時、持国天王、（中略）掌を合して仏に白して言さく、世尊、我また陀羅尼神呪を以て、法華経を持する者を擁護す。(15)

上記二つの引用文に説かれる「陀羅尼呪」と「陀羅尼神呪」は、竺法護訳の『正法華経』では、いずれも「総持句」となっている。また、サンスクリット本では、ともに「陀羅尼句」(dhāraṇī-padāni)とある。

そこで、上記引用文を含む「陀羅尼品」の関連する語例を、『妙法蓮華経』、『正法華経』、サンスクリット本の三種の資料から抽出して対応的に整理すると、次表のようになる。

『妙法蓮華経』	『正法華経』	サンスクリット本
陀羅尼呪	総持句	dhāraṇīmantrapadāni
呪	呪	
陀羅尼神呪	総持句	mantradhāraṇīpadāni
陀羅尼	総持句	dhāraṇīpadāni
陀羅尼	総持句	dhāraṇīpadāni
呪	総持	dhāraṇīmantrapadāni
陀羅尼神呪	総持句	dhāraṇīpadāni
陀羅尼	総持句	dhāraṇīpadāni
呪	総持句	dhāraṇīpadāni

神呪　　dhāraṇipadāis
陀羅尼神呪　}総持句　}dhāraṇipadāni
呪
陀羅尼神呪　総持句　dhāraṇimantrapadāni
呪　総持　dhāraṇimantrapadāni

三本を比較した結果、いくつかの共通項が明らかになった。それらを個条的に列挙すると、次のようになる。

(1)『妙法蓮華経』では、「陀羅尼呪」、「陀羅尼神呪」、「陀羅尼」、「呪」という四種の用語が使われているが、いずれも同内容で、威力を持った聖音としての「呪陀羅尼」を指している。

(2)『正法華経』では、ほぼ「総持句」に統一されている。「総持」は、「陀羅尼」の旧訳であるが、「句」という語が付いているのは、サンスクリット本にある〈pada〉を意識したものであろう。「句」がつくことによって、抽象名詞としての憶持不失の総持が、形をとった「句」に集約され、威力化されたのである。

(3)サンスクリット本では、〈dhāraṇi-pada〉が基本となっているが、すべて複数形である。また、約半数の例に〈mantra〉の語が付加されている点に注意を払うべきである。文脈の上では、〈dhāraṇi-pada〉でも、〈dhāraṇi-mantra-pada〉でも差違はないと思われるが、大乗経典において呪句を示す〈mantra〉が登場し、しかも〈dhāraṇi〉と結びついたことは、従来の陀羅尼の機能の中に、神秘的な力を持つ呪句としての役割が大きな位置を占め始める一つの契機となったということができるだろう。

ところで、〈dhāraṇi-mantra〉という複合語に関しては、当初は「総持を得るための真言」という目的

と手段の関係にあったものが、次第に「陀羅尼という真言」というように、同格の意味を持つ複合語に変化していったと推測される。

このように、陀羅尼がなぜ神秘的な威力を持つ呪文と等置されたかを考えると、陀羅尼はもともと三昧・禅定と不可分の関係にあり、精神集中の体験は、記憶力の増進のみならず、不可思議な結果をもたらすと考えられたからであろう。こうした力を説法師(dharmabhānaka)をはじめとする仏教の守護・護法にふり向けたのが呪的な陀羅尼であったのではなかろうか。

なお、『法華経』の中で「陀羅尼品」は、少し時代が下る頃の挿入といわれているが、竺法護訳の『正法華経』にもすでに収録されており、遅くとも三世紀の初頭頃に成立していたことは疑いない。

3 『大集経』の陀羅尼説

大乗経典の中でも比較的長期間をかけて成立した諸経典を一つの叢書として集成したものとして、『大集経』と『宝積経』の各グループがある。このうち『大集経』には、いくつかの系統の異なる陀羅尼思想が説かれている。この分野においては、故氏家覚勝氏の研究があるので[16]、それを参考にしながら、同経に見られる陀羅尼思想の種々相を要約したい。

『大集経』の各品には、必ずといってよいほど陀羅尼の言及があるが、その内容には相当の幅が認められる。そのなかでもとくに注意を払うべきは、隋の僧就によって合集された『大方等大集経』六十巻のうち、曇無讖によって翻訳されたと伝える「陀羅尼自在王菩薩品」第二である。

同品は、主人公にあたる陀羅尼自在王菩薩が対告衆として仏に請問する設定になっているが、「陀羅尼自在王」(Dhāraṇīśvararāja)という菩薩名からも明瞭なように、陀羅尼が中心思想となっていること

は疑う余地がない。

その冒頭には、次のようにある。

善男子、菩薩に四の瓔珞荘厳あり。一には戒瓔珞荘厳、二には三昧瓔珞荘厳、三には智慧瓔珞荘厳、四には陀羅尼瓔珞荘厳なり。(17)

すなわち、戒・定・慧の三学に、陀羅尼を加えた四種瓔珞荘厳を説いている。瓔珞荘厳とは、珠玉などでできた装身具(瓔珞)で仏や菩薩を飾ることを指すが、要するに大乗の菩薩が身につけなければならないものである。この瓔珞荘厳として、戒・定・慧の三学と並んで陀羅尼を掲げていることは、仏の教えを受けとめる能力である陀羅尼が、菩薩の必須要素であることを如実に物語っている。

ところで、この「陀羅尼自在王菩薩品」では、さらに以下の八陀羅尼門が説かれている。同様のものが『翻訳名義大集』にも列挙されているので、その漢名とサンスクリット名とを対比しておきたい。

(1)浄声光明(大声清浄 viśuddhasvaranirghoṣā-dhāraṇi)
(2)無尽器(無尽宝篋 akṣayakaraṇḍa-dhāraṇi)
(3)無量際(無辺旋復 anantāvartā-dhāraṇi)
(4)大海(海印 sāgaramudrā-dhāraṇi)
(5)蓮華(蓮華荘厳 padmavyūha-dhāraṇi)
(6)入無礙門(能入無著 asaṅgamukhapraveśa-dhāraṇi)
(7)四無礙智(漸々深入四無礙智 pratisaṁvinniścayāvatāra-dhāraṇi)
(8)仏荘厳瓔珞(諸仏護持荘厳 buddhālaṅkārādhiṣṭhita-dhāraṇi)

これらの各陀羅尼門のうち、浄声光明・無尽器・無量際・大海の各属性は、仏の法をよく受持する陀

羅尼の功徳を象徴的に表現している。また、陀羅尼の結果ともいうべき弁才を得た菩薩が、あらゆる衆生の機根に応じて法を説き述べて楽しませる特性が、蓮華・入無礙門・四無礙智の法門で示されている。そして、以上の諸陀羅尼門を獲得した菩薩は、まさに仏の瓔珞によって荘厳された存在となるのである。換言すれば、八陀羅尼門は、『大品般若経』に説かれる二十種功徳の系譜をひくものであり、『般若経』系の陀羅尼説を比較的忠実に継承しているといえよう。

また、「海慧菩薩品」第五に説かれる阿(a)・波(pa)・那(na)字など計十九字のいわゆる字門説は、a・ra・pa・ca・naをはじめとする四十二字門説の要約というべきであり、これもまた『般若経』の陀羅尼説の別系統の影響である。

これに対し、同じ『大集経』であっても少し時代が下る頃の成立と考えられる後半部、たとえば「宝幢分」中の「往古品」第二や「陀羅尼品」第六では、次のような陀羅尼説が認められる。

巧方便とは、いわゆる宝幢陀羅尼門なり。もし能くこの陀羅尼を修すること有らば、女身を離れ、身・口・意を浄めて三障を遠離することを得。

もし、この陀羅尼の名を聞くこと有らば、すなわち女身を離れて男子の身を受け、身に微妙の智慧を具足し、身・口・意を浄め、善行を楽しみ、多聞を具足し、悪業および苦報を受くることを遠離し、能く五逆無間の重罪を滅することを得。[18]

(「往古品」第二)

かくのごとき等の諸因縁を以ての故に、過去の諸仏も、かくのごとき等の五濁の衆生のために、この大集金剛法心因縁自在陀羅尼を説きたまえり。(中略)

ただ願わくは、おのおのかくのごとき陀羅尼呪を説きたまえ。(中略)

まさに大乗経を流布すべきための故に、この世界に法を久住せしめんための故に、諸の悪魔をして

便を得ざらしむるための故に。[19]（「陀羅尼品」第六）

この二つの文例から窺われることは、いずれの陀羅尼も単なる憶持を表す普通名詞ではなく、特定の名称を持った呪句であることである。紙数の都合で具体的な陀羅尼の内容は省略するが、漢訳でも、チベット訳でもその部分は音写されている。これは、その呪句の持つ神秘的な威力をあえて俗化させない努力の一環と推測される。

さらに、「陀羅尼品」の引用中に、「陀羅尼呪」という用語の見られることは、先述の『法華経』の「陀羅尼品」と同様、〈dhāraṇī-pada〉という原語を意識していたものと思われる。

次に関心を引くのは、陀羅尼の目的、もしくは功徳である。従来の憶持・不失の陀羅尼では、たとえ二十種功徳などの抽象的な特性を説くことはあっても、それはあくまで自利利他双修の菩薩行の理念に基づくものであった。ここでも、原則としてその傾向は継承されているが、「女身を離れ」、「悪業および苦報を受くることを遠離し」、「諸の悪魔をして便を得ざらしむるための故に」という表現の中に、より具体的な除災・招福への志向性を看取することができる。

このほか、『華厳経』に説かれる陀羅尼説も無視できないが、ともあれ、大乗仏教の形成期から少し時代の下った頃には、陀羅尼思想の中にいくつかの要素が並存していたことを容認してよいだろう。

二　大乗論書の陀羅尼思想

1　『大智度論』の陀羅尼説

大乗仏教関係の論書で、陀羅尼について重要な言及をしているのは、『大智度論』と『瑜伽師地論』である。

このうち、成立が古いと考えられる『大智度論』では、巻五の「大智度初品中菩薩功徳釈論」第十において次のように陀羅尼を定義している。

何を以ての故に陀羅尼と名づくるや。云何が陀羅尼なる。答えていわく、陀羅尼は秦に能持と言い、あるいは能遮と言う。能持とは種々の善法を集め、能く持して散ぜず、失せざらしむ。譬えば、完器に水を盛るに、水漏散せざるがごとし。能遮とは、悪は不善根の心より生ず、能く遮して生ぜざらしむ。もし悪罪を作さんと欲するも持して作さざらしむ。これを陀羅尼と名づく。

（中略）

復た次に陀羅尼を得たる菩薩は、一切所聞の法、念力を以ての故に能く持して失せず。[20]

すなわち、陀羅尼に対応する漢語として「能持」と「能遮」の二語をあげている。このうち「能持」に関しては、他の経論とほぼ同軌で、仏法にあたる善法を集め、それを散失しない効用を強調している。これに対し、「能遮」の「遮」の意味は、「陀羅尼」の原語そのものには認められないが、「能持」が「善法」に対応するのに対して、「能遮」は、「悪法」に対して「持して作さざらしむ」という点を強調している。

また、引用文の最後に、「陀羅尼を得たる菩薩は、一切所聞の法、念力を以ての故に能く持して失せず」とあるのは、陀羅尼が聞持に効力があり、念(smṛti)と不可分の関係にあることを如実に表現している。こうした内容は、『大品般若経』系の陀羅尼思想を忠実に伝えている。

『大智度論』は、上述のように、『般若経』などをはじめとする伝統的な陀羅尼の解釈を根底に置いてはいるが、すでに初期大乗経典にも散見されていた陀羅尼に関するいくつかの要素を並記し、それらに名称を付して別立する傾向も生じている。

その一つの現われとして、巻五には、次の三種陀羅尼が説かれている。

この陀羅尼に多種あり。一を聞持陀羅尼と名づく。この陀羅尼を得る者は、一切語言の諸法の耳に聞く所の者、皆忘失せず。これを聞持陀羅尼と名づく。

また分別知陀羅尼あり。この陀羅尼を得る者は、諸の衆生、諸法の大小好醜の分別悉く知る。偈に説くがごとし。

諸の象と馬と金と木石と諸衣と、男女および水と、種々同じからず。
諸物名一なるも貴賤理趣あり。この総持を得ば、悉く能く分別すと。

また入音声陀羅尼あり。菩薩、この陀羅尼を得ば、一切語言の音を聞くも喜ばず、瞋らず。

（中略）

かくのごとき等の相を名づけて入音声陀羅尼となす。(21)

以上を要約すると、まず第一の聞持陀羅尼は、すでに指摘してきた『般若経』に説かれる「聞持するものである陀羅尼」(dhāraṇa-dhāraṇi)を忠実に表現したものである。

これに対し、第二の分別知陀羅尼は、さまざまな事物の差別相を如実に覚知することで、諸仏の教説を確実に憶持することができれば、それは正しい知恵と不可分に結びつくことを示している。

第三の入音声陀羅尼については、かなり長文の解説が施されているが、それを要約すると、この陀羅尼を得た菩薩は、いかなる悪口・非難に対しても心に憎しみや恨みを生じないとともに、逆にどんなに

讃嘆や称讃を受けても、慢心せず、喜ばない。つまり「音声に入る」とは、陀羅尼に基づく正しい知恵を得ているため、ものごとには固有の本性はないという空の知恵を得ていることを表していると考えられる。

これらの三種の陀羅尼は、『般若経』、とくに『大品般若経』系の聞持・総持の思想を根底とし、しかも無自性空によって表現される般若波羅蜜と不可分に結びついていることを銘記しておく必要があろう。

2 『瑜伽師地論』の陀羅尼説

『般若経』の釈論である『大智度論』では、陀羅尼の分類にも一定の制限があったが、四世紀頃に編纂されたと推測される『瑜伽師地論』になると、より広い視野に立った陀羅尼分類が登場してくる。

いま、玄奘訳の該当個所をあげてみたい(巻四十五)。

かくのごとき妙陀羅尼に略して四種あり。一には法陀羅尼、二には義陀羅尼、三には呪陀羅尼、四には能得菩薩忍陀羅尼なり。

いかんが菩薩の法陀羅尼なる。いわく、諸の菩薩は、かくのごとき念慧力の持を獲得し、この力持に由りて未曾聞の言を聞き、未だ温習せず。未だ善く通利せざる名句文身の所摂録、次第に錯綜し、次第に結集せる無量の経典を、無量の時を経て能く持して忘れず。これを菩薩の法陀羅尼と名づく。

いかんが菩薩の義陀羅尼なる。いわく、前に説くがごとし。この差別とは、すなわちかの法の無量の義趣において、心未だ温習せず、未だ善く通利せず。無量の時を経て能く持して忘れず。これを菩薩の義陀羅尼と名づく。

いかんが菩薩の呪陀羅尼なる。いわく、諸の菩薩、かくのごとき等持自在を獲得し、この自在に由

りて能く有情の災患を除く諸呪の章句を加被し、かの章句をして悉く皆神験あらしむ。（中略）いかんが菩薩、能く菩薩の忍陀羅尼を得る。いわく、諸の菩薩、自然堅固の因行を成就し、妙慧を具足して空閑に独処し、寂として言説なく、曾て物あることなし。（中略）仏所説の得菩薩忍の諸呪の章句において、能く諦かに思惟す。（中略）かくのごとき諸呪の章句、すべて義あることなし。これ円成実にして、ただ義なし、如実にこの章句の義は、いわゆる無義なりと了知す。[22]（後略）

この個所は、菩薩の方便善巧に関する種々の法数を提示し、その内容を項目別に詳しく説明する個所であるが、そこに説かれる四種陀羅尼[23]の漢名とサンスクリット名を併記すると、次のようである。

(1)法陀羅尼(dharma-dhāraṇi)
(2)義陀羅尼(artha-dhāraṇi)
(3)呪陀羅尼(mantra-dhāraṇi)
(4)能得菩薩忍陀羅尼(bodhisattvakṣāntilābhāya dhāraṇi)

まず、法陀羅尼とは、無量の経典を聞き、時を経ても能く保って忘失しないことをいう。いわば、陀羅尼の原義であり、総論といえるかも知れない。義陀羅尼は、経巻の義趣(artha)を保持することで、法陀羅尼に対して各論的色彩が強い。また、法と義という分類は、陀羅尼と密接な関連にある四無礙智(四無礙弁)の第一と第二にあたる法無礙智と義無礙智を意識したものであろう。

第三の呪陀羅尼は、三昧の威力に基づく呪句(mantra-pada)を加持して、衆生の災難を取り除くことであり、『法華経』の「陀羅尼品」などに説く守護呪がその代表である。『大智度論』では、この範疇の陀羅尼に対する言及が見られなかったが、大乗仏教全体の中では、聖なる呪句の持つ威力が仏法の護持

に不可欠であり、それが陀羅尼の中に包括される風潮が定着していたと考えて大過なかろう。

最後の能得菩薩忍陀羅尼は、以上の三種の陀羅尼を止揚したものといえる。すなわち、菩薩が適切な智恵と行を得た上で、次には種々の利益を与える呪句そのものにも、本来は意味がない(nirartha)という事実をさとることによって、一切法の深奥に至るとするもので、「忍」という語からも知られるように、陀羅尼と密接に関連する無生法忍を念頭に置きつつ、各種の陀羅尼説を再統合した、いわば勝義の陀羅尼と考えることができる。

のちに、密教において陀羅尼と真言が同一視され、しかも雑密の真言陀羅尼が純密の真言陀羅尼に展開する過程の中で、いわゆる菩提・成仏を意図する真言陀羅尼が登場することとも無関係ではあるまい。

この四種陀羅尼説は、『瑜伽師地論』と同系の曇無讖訳の『菩薩地持経』巻八、求那跋摩訳の『菩薩善戒経』巻七に説かれるほか、時代が下る密教系の文献である伝不空訳の『総釈陀羅尼義讃』や空海の『般若心経秘鍵』や『梵字悉曇字母幷釈義』などにも継承されている。したがって、すでに四世紀頃のインドでこうした四種陀羅尼説が確立していたことを証明するとともに、その体系が、後世まで陀羅尼解釈の一つの規準となっていたことを物語っているといえよう。

三　初期密教の陀羅尼思想

大乗仏教の経典、および論書において、陀羅尼というものがいかなる内容を持つものであり、その働きがどのように展開してきたかを概観してきたが、それでは、いわゆる密教の成立・発展の中で陀羅尼がどのように変貌したかについても考察を進めなければならない。

ところで、密教の発達段階を歴史的に把握しようとする場合、初期密教・中期密教・後期密教という三段階に分類する方法が用いられることが多い。このうち、初期密教と中期密教は、従来伝統的に使用されてきた雑密と純密の概念にほぼ該当する。

さて、いくつかの大乗経典や論書を検討してきた結果明らかになったように、大乗菩薩の必須要素である陀羅尼にも数種類の目的と機能がある。それらの目的と機能が、密教の経典・儀軌の段階になってどのように展開していったのであろうか。(24)

率直に言って、後期の大乗仏教と初期の密教の間にはかなり重複する部分があり、厳密に区別することが難しい側面もある。しかし、陀羅尼思想に限っていえば、大乗仏教の段階では、あくまで一つの章品であって、経典全体の一部にすぎなかった陀羅尼を説く部分が、密教経典では、明らかに経全体の主題となっていることに気がつく。

たとえば、『出生無辺門陀羅尼経』系統の一群の陀羅尼は、三世紀初めの支謙訳から八世紀後半の不空訳に至る計九種の漢訳が残されている。それらは、時代が下るにつれて増広されているが、中心主題は、菩薩が無量門の微密持、すなわち出生無辺門陀羅尼を学ぶのは、正覚において不退転を得んがためであるという立場で一貫している。(25)そういう意味では、異色の陀羅尼経典であるが、しかし特定の名称を持った陀羅尼がテーマとなっている点では、やはり初期密教経典の一つと扱って大過ないだろう。

初期密教経典における陀羅尼説の第二の特色は、特定の内容と名称を持った陀羅尼が、ある尊格の信仰と直結することである。その萌芽は、すでに触れた『法華経』の「陀羅尼品」の薬王菩薩や毘沙門天王の陀羅尼に認めることができるが、初期密教経典では、やはり特定の尊格の陀羅尼が主題となっている。

たとえば、十一面観音、千手観音、不空羂索観音、如意輪観音などのいわゆる変化観音には、それぞれ特有の呪、もしくは陀羅尼が説かれている。そして、この段階では、陀羅尼(dhāraṇī)と神呪・呪(mantra)がまったく同義語として用いられているとともに、経題としても、

『千眼千臂観世音菩薩陀羅尼神呪経』(唐・智通訳、大正№一〇五七)

『観世音菩薩秘密蔵如意輪陀羅尼神呪経』(唐・実叉難陀訳、大正№一〇八二)

『不空羂索陀羅尼自在王呪経』(唐・宝思惟訳、大正№一〇九七)

『仏説随求即得大自在陀羅尼神呪経』(唐・宝思惟訳、大正№一一五四)

など陀羅尼と神呪・呪が同義として、換言すれば、同格限定複合語として使用されていることは示唆的である。

第三の特色は、これらの陀羅尼経典のいくつかには、十種勝利、二十種功徳などの利益が列挙されていることである。

たとえば、耶舎崛多訳の『仏説十一面観世音神呪経』では、以下のように十種勝利と四種果報を説いている。

この呪を持する者は、現身にすなわち十種の果報を得べし。何等をか十と為す。一は、身常に無病なり。二は、恒に十方の諸仏のために憶念せらるるなり。三は、一切の財物、衣服、飲食、自然に充足して恒に乏少無きなり。四は、能く一切の怨敵を破するなり。五は、能く一切の衆生をして皆慈悲心を生ぜしむるなり。六は、一切の蠱毒、一切の熱病、能く侵害すること無きなり。七は、一切の刀杖、害を為すこと能わざるなり。八は、一切の水難に漂溺すること能わざるなり。九は、一切の火難も焚焼すること能わざるなり。十は、一切の横死を受けざるなり。これを名づけて十と為

す。

現身に、復た四種の果報を得ん。何者をか四と為す。一は、命終る時に臨んで十方の無量の諸仏を見上ることを得るなり。二は、永く地獄に堕せざるなり。三は、一切の禽獣のために害せられざるなり。四は、命終る後に無量寿国に生まるるなり。(26)

これらの諸功徳は、『大品般若経』に説かれた二十種功徳とは大きく異なり、いずれも陀羅尼呪による現世における利益に重点を置いている。

要するに、雑密とも呼ばれる初期密教経典では、陀羅尼は、結果功徳を意識した神呪とまったく同化して用いられており、除災・招福を第一義とする呪陀羅尼の色彩を突出させたといえよう。

四　中期密教の陀羅尼思想

プトゥンのタントラ四分類法などに説かれる行儀タントラ(caryā-tantra)と瑜伽タントラ(yoga-tantra)に該当する『大日経』と『金剛頂経』(いずれも略称)などの密教経典によって総称される密教を、歴史的な視点から中期密教と呼ぶ傾向が一般化している。

もっとも、等しく中期密教といわれながら、外的所作のウェイトが強い行儀タントラの『大日経』と、聖俗一致の瑜伽的色彩の濃厚な『金剛頂経』では、陀羅尼および真言に対する見解が若干異なっているようである。

さて、『大日経』、『金剛頂経』に代表される中期密教経典における陀羅尼思想において、最大の特徴は、陀羅尼という用語がほとんど見られなくなったことである。これは、『大日経』、『金剛頂経』に共

通しており、もし陀羅尼という語が使われている場合は、いずれも従来の憶持・聞持の意味である。

これに対し、呪句としての聖語は、いずれも真言(mantra)、もしくは心呪(hṛdaya)と呼ばれている。これは、初期密教の段階でほぼ完了していた陀羅尼と真言の同化、換言すれば、陀羅尼の真言化の結果、いくつかの意味内容を持つ呪句もすべて真言に統一されたことを示している。

第二に特筆すべき点は、『大日経』、『金剛頂経』でも、悉地(siddhi)という言葉によって、さまざまの現世的な利益が説かれていないわけではないが、むしろ主眼点は成仏思想にあると考えられる。

『大日経』の「入曼荼羅具縁真言品」(略称「具縁品」)第二に、

この真言の相は、一切諸仏の所作にあらず。他のなさしめたるにもあらず。(中略)いわく、諸の真言は、真言法爾なるが故に。(27)

とあるように、真言というものを、「法爾」として捉えるとともに、仏への掛け橋ともいうべき三密行の一つに組み入れている。

身・口・意という三種の行為形態である三密行は、『大日経』の「具縁品」に簡単な言及はあるものの、『大日経』では、身密にあたる印相と口密にあたる真言がそれぞれ別の章品(「密印品」第九と「普通真言蔵品」第四)に説かれている。

しかし、より密教化の進んだ『金剛頂経』では、原則として一つの尊格、一つの作法の印相と真言が同一個所に説かれており、時には意密を表わす三昧(観想)が併記されていることもある。このような点にも、真言が三密行の一つに完全に組み込まれている事実を知ることができる。

なお、真言そのものの形態と機能という観点からいえば、大乗経典の「陀羅尼品」や初期密教経典では、擬音語や音の遊戯など言葉の意味内容以外の要素を重視するのに対して、真言陀羅尼が口密として

不可欠の役割を果した中期密教では、形態と内容が大きく異なっている。

その特徴のいくつかを列挙してみよう。

第一に、初期の呪陀羅尼では、意味内容の不明瞭なものが少なくなかったのに対し、『大日経』、『金剛頂経』などの真言は、内容が非常に明確である。

第二に、文法的には、名詞・形容詞の呼格(vocative)、動詞の命令形(imperative)が圧倒的に多い。内容的には、特定の尊格を讃嘆し、供養するものが大部分を占める。

第三に、冒頭に、「オーン」(oṃ)や「あまねき諸仏に帰依したてまつる」(Namaḥ samantabuddhānāṃ)などの定型句を用いることが多い。概していえば、前者は『金剛頂経』系の経軌に数多く見られ、後者は『大日経』の中に顕著に認められる。

第四に、瑜伽タントラの範疇に属する『金剛頂経』系の経軌では、一人称の代名詞や動詞がしばしば用いられる。これを「同定」(identification)と呼ぶ解釈もあるが[28]、いずれにしても、仏(聖)と修行者(俗)の質的一致を、教理的にも実践的にも根底に置く中期密教では、真言・陀羅尼の占める位置は非常に重要であるといえよう。

五　後期密教の陀羅尼思想

陀羅尼という用語が消滅し、真言・呪という言葉に変化したとはいえ、中期密教では、真言は三密行のうちの口密として、成仏を目指す密教の実践において不可欠の役割を果していた。

ところが、八世紀の頃から、俗にタントラ仏教と呼ばれる後期密教が台頭してくると、密教内部の価

値観も大きく転換することとなる。具体的にいえば、特定の尊格を本尊とし、三密行を通してそれとの入我我入をはかる一尊瑜伽にかわって、生理的行法や性的行法を体系化して、より直接的な成仏体験を得ようとする気運が高まってくる。

そうなると、どちらかといえば難行的な要素をも含んでいる陀羅尼・真言の読誦は、あまり高く評価されなくなる。

後期密教と総称される無上瑜伽タントラの中でも中枢的位置を占める『ヘーヴァジュラ・タントラ』に説かれる、

護摩や供儀や苦行を超越し、真言や禅定を離れ、三昧耶や律儀を捨て去った良き瑜伽者は、(無上瑜伽的な)行為をなす。(29)

という有名な偈文は、密教史上における大きな転換を如実に示しているのである。

なお、後期密教では、こうした神秘主義的色彩の濃い行法を、他の未入門者たちから隠蔽するために「密意語」(saṃdhābhāṣa)、もしくは「たそがれの言葉」(saṃdhyābhāṣa)が用いられたが、これらは陀羅尼・真言の機能とは、内容が大きく離れていることを付け加えておきたい。

おわりに

密教の中心要素の一つである陀羅尼と、それと不可分の関係にある真言を座標軸として、密教の展開の一側面を整理してきた。真言そのものの成立となれば、ヴェーダ時代からの脈々たる伝承を持つマントラの考察も必要である。さらに、陀羅尼の呪術的機能の解明には、より古い起源を持つパリッタ(護

呪）や真実語との関係にも留意しなければならない。

しかしながら、大乗仏教から密教への質的展開、あるいは密教内部での段階的変化を探るにあたっては、三密行の一翼を形成する陀羅尼思想の発達と変容が何らかの示唆を与えてくれることを確信している。

（1）陀羅尼の展開を論じたものに以下の好著がある。氏家覚勝『陀羅尼の世界』東方出版、一九八四年。同『陀羅尼思想の研究』東方出版、一九八七年。本論もこれら両書を参考にするところが多い。

（2）大正八、三四三下。

（3）東大写本 No. 234, 308a7–308b1.

（4）大正八、二五六上—中。

（5）『小品般若経』系の陀羅尼説に関しては、次の研究がある。小峰弥彦「般若経における菩薩と陀羅尼」『印仏研』三一—二、一九八三年。同「陀羅尼について——『般若経』を中心に」『智山学報』四六、一九八三年。

（6）大正八、五四一下。

（7）大正八、五四二上。

（8）vidyā については、宮坂宥勝博士の研究に詳しい。宮坂宥勝「vidyā の語義」『干潟博士古稀記念論文集』九州大学文学部印度哲学史研究室、一九六四年。

（9）伊原照蓮「小乗呪と密教経典」『智山学報』二一、一九五七年。

（10）奈良康明「真実語について——仏教呪術の一側面」『日仏年報』三八、一九七三年。

（11）大正九、五六中。

（12）大正九、六一中。

（13）氏家覚勝「護法と総持」『密教文化』一二二、一九七八年。

（14）大正九、五八中。

(15) 大正九、五九上。
(16) 氏家覚勝「大集経におけるダーラニー説」『印仏研』二六―二、一九七八年。
(17) 大正一三、五下―六上。
(18) 大正一三、一三三上。
(19) 大正一三、一四五上。
(20) 大正二五、九五下。
(21) 大正二五、九六上―中。
(22) 大正三〇、五四二下―五四三上。
(23) 四種陀羅尼に関しては、多くの言及がある。梶山雄一「仏教タントリズムにおける言葉の問題」『密教学研究』一一、一九七九年。氏家覚勝「多聞の熏習としてのダーラニー説」『高野山大学論叢』一四、一九七九年。
(24) いわゆる雑密段階の陀羅尼の展開については、次の研究が有益である。松長有慶『密教経典成立史論』法蔵館、一九八〇年。氏家覚勝「初期密教の解脱観」『仏教思想8 解脱』平楽寺書店、一九八二年。
(25) ただし、それら各種の資料の中には、(1)「ダラニ」そのもの、(2)その意味を表わした語句、(3)呪句という三つの段階が看取されるという。玉城康四郎「陀羅尼発生の起源に関する一考察」『神秘思想論集』成田山新勝寺、一九八四年。
(26) 大正二〇、一四九中。
(27) 大正一八、一〇上。
(28) A. Bharati, The Tantric Tradition, London 1965, p. 111ff.
(29) D. L. Snellgrove, The Hevajra Tantra, Part 2, London 1959, p. 20.

8 経と論（二）

――経と論の相互発展

江島恵教

三　仏陀観の発達と経

アビダルマの成立と展開は、紀元前三世紀から紀元後五世紀のヴァスバンドゥにいたる長い期間を経ている。これは部派仏教の思想史と言ってよいが、部派仏教がその内的な必然性によってのみ、いわば単線的自己完結的に、思想を形成し体系化していったことを意味するわけではない。各部派は他の部派とのあいだで激しく論争しあるいは影響しあうことがあったし、起源のうえでは後発の大乗仏教に、逆に影響を受けたものさえある。

その一例は、すでに紹介したヴァスバンドゥの「アビダルマ」定義のなかにある。勝義的なアビダルマと世俗的なアビダルマの分類がそれである。究極的な真理としての勝義諦と、日常的な営為における真理としての世俗諦、この二真理、二諦の観念を、端的に大乗仏教独自のものと断定することには無理があるとしても、少なくともヴァスバンドゥの「アビダルマ」定義における二真理の観念に限定して言えば、そこに大乗仏教の要素を認めないわけにはいかないと思う。(1)

いずれにしても、アビダルマの展開と初期大乗仏教の成立、その展開とは、互いに無関係ではない。時期的には重なりあっている。まずこの事実に注意を喚起しておきたい。換言すれば、仏教教団が分裂を繰返しつつ、各部派が経・律・論の三蔵を整備しているまさにその時期に、大乗仏教は、まず経を成立させ、遅れて論を展開するようになっていったのである。

さて、初期の大乗仏教は、それを一括してしまうことのできないような、多様な契機、多様な運動形態をとって発生した、いわば、多発的な新仏教運動である。これに参加した仏教徒たちが自らを「菩薩

乗」「仏乗」、部派仏教を「声聞乗」と呼び、少し遅れると自らを「大乗」、部派仏教を「小乗」と呼んだ点では、共通しているとしても、それらの語さえ一義的に使用されていたとは言いがたい。研究の現段階では、この運動の背景・事情がまだ充分に明らかになっていない。推測の範囲を出ない部分が多いのである。

ただ、大乗・小乗の違いについてよく指摘される次のことは、ここでもいちおう確認しておきたい。

(1)大乗は自己の解脱(自利)を追究する「弟子仏教」(声聞乗)としてではなく、他者の救済(利他)を求める。

(2)大乗は自らも仏になる教えであり、仏の悟りを追究する、あるいはその可能性をもつものを菩薩と呼んだ。「菩薩」の観念が、いわゆる歴史的なゴータマの前生を指す「本生の菩薩」から「大乗の菩薩」へと変化した。

(3)仏をゴータマにのみ限定せず、普遍的真理そのものでもあるとする考えが出てきた。すなわち「仏」の観念が拡大し、「色身仏」と「法身仏」、あるいは「報身仏」「応身(化身)仏」「法身仏」といった区別を生んだ、などなど。

(4)また、それらの大乗思想の背景には仏伝文学・仏塔信仰などがあった。(2)

さて初期の大乗仏教は運動の過程で経典を形成していった。歴史的現実に即して言い換えると、経典を創作していった。『般若経』『華厳経』『法華経』『無量寿経』『阿弥陀経』などが初期の大乗経典であるが、それらは歴史的な存在としての仏ゴータマが直接語ったものではないし、また歴史上の「仏説」が伝承の過程で変化を被った結果でもなく、「創作」物である。信仰者の立場からすれば、このような表現は許されないであろうが、それは歴史的現実である。

いま個々の経典についてその成立事情を検討することは、筆者の任務ではない。そのような「創作」を可能にしたのは何か、経典の創作に参加した人びと、あるいは経典を支持した人びとは、どうしてそれらを「仏説」として受けとめることができたのか、この問題について、多少考察を加えてみたい。

まずこの問題に大きく関わってくるのは、大乗仏教の特質としてさきに確認した項目のうちの(3)、すなわち仏陀観の変化である。

仏ゴータマ在世時代あるいは滅後の初期仏教において、「仏」はあくまで肉体をもった人間、人格として把握されているが、単にそれに止まらず、「法」とともに普遍的なものとしても理解されていた。「法を見るものは私(＝仏)を見る。私を見るものは法を見る」、「如来が世に生まれることがあっても、あるいは世に生まれないことがあっても」変わらない法、といった『ニカーヤ』に一般的な表現がそれを裏付ける。また部派仏教ではどうであったかと言えば、やはり三宝の普遍化・理念化は顕著だった。『倶舎論』によれば、帰依対象の「仏」は、仏ゴータマの身体ではなく仏を仏たらしめた悟りの智(無学法)であり、しかも一仏ではなく一切仏に帰依することが「帰依仏」の意味と考えられている。また「法」は涅槃、「僧」は具体的なサンガではなく僧を僧たらしめる修行に関わる法(学・無学法)である。[3] そして三帰依全体としては「法」に重点がある印象さえ受けるのである。

ところが、この間、一部の在家者は、ゴータマ滅後以来出家教団のなかで発展してきたアビダルマの動きとは別に、仏伝文学、讃仏文学、仏塔崇拝などのなかで、徐々に「仏」の観念を膨張させていった。また一部の出家者は、いまは亡きゴータマの説いた「法」(仏説)の修行・現実化を通じて「法」の観念を、主体的に普遍化していった。そしてまさにその過程のなかで、大乗経典を創作していったのである。

「仏」を「色身」「法身」とする二身説、あるいは「報身」「応身(化身)」「法身」とする三身説は、

仏陀観の発達を示すわけだが、それは大乗経典に現われた、結果としての考え方ではないだろう。むしろ経典創作を動機づけ、かつ創作過程のなかで有効に機能した概念装置だったのではないか。経典の創説者・支持者の側に立った言い方をすれば、仏教徒は「仏」「法」への信仰を普遍化・理念化、あるいは絶対化していった結果としてごく自然に「法身」に到達し、そこから聞こえてくる法の声に耳を傾けた。その現れが経という伝統的な形態をとった。したがって、仏教徒自身にとっては、それを「創作」などとする意識は生じようもない。あくまで「仏説」なのである。

『般若経』は、主に出家者が自らの瞑想と修行の過程で体得した知恵の完全性(般若波羅蜜)を法身と見なし、その獲得を勧めている。『法華経』では、仏塔を舞台とした法の語り手(法師)たち、仏になることを信じ目指す菩薩たちが、仏ゴータマを永遠化して、本来悟っている久遠実成の仏を創説した。『華厳経』は、かなり理念化させたとはいえ、ゴータマに拘泥する部派仏教を尻目に、極めてインド風に目が眩むような、重層的な壮大な仏の世界を構築した。また『無量寿経』『阿弥陀経』は、法蔵菩薩が立てた一切衆生救済の誓願とその結果実現された極楽浄土への信仰を主張した。

ここでは、歴史的なゴータマは経典自体の説者として、いちおう重要な役割を与えられているとしても、『法華経』の場合を除けば、その役割は全体的に軽くなっている[4]。新しい観念のもとで仏・菩薩が活躍の場を獲得した。歴史的な仏ゴータマは追慕・記憶の源泉、伝統(アーガマ)の存在根拠ではありえても、大乗仏教徒の思考は、それを固定する方向には必ずしも向わなかった。「仏説」は無限に拡張することが可能になったと言ってよい[5]。

四　大乗の論師ナーガールジュナ

初期の大乗仏教徒は集団で経典を成立させていったが、各集団は「般若経教団」「法華経教団」などというように、それぞれ教団として一定の完結性を保持していた。しかし教団が拡張する過程で部派仏教の出家教団、あるいは他の大乗仏教教団と接触する機会が増えたであろう。この接触は激しい反発・批判を招く場合も当然あったであろうし、他の教団を吸収する機会でもあった。いま『法華経』に例をとれば、経が「正法の誹謗」を強い調子で退けるのは、「法華経教団」が外部から非難を受けていたからかもしれない。また『観音経』を編入させ、阿弥陀仏に言及するようになったのは、明らかに「観音信仰教団」を吸収したり、「阿弥陀信仰教団」と接触した証左である。

他方、各大乗教団は程度の差違はあったとしても部派仏教に対しては対立関係にあったわけであり、それをバネとして、自らの仏教は「大乗仏教」であるとする共通意識も醸成されていたと推定される。

そしてナーガールジュナ(Nāgārjuna 龍樹、一五〇―二五〇頃)の出現でもって初期大乗仏教の時代は終わり、中期大乗仏教の時代に入っていく。ここで時代を区分するのは、彼の活躍が画期的だったからである。(6)

学界では、『中論』『空七十論』『六十頌如理論』『廻諍論』『広破経』『ラトナーヴァリー(宝行王正論)』などが彼の著作としていちおう認められている。他に漢訳のみが伝わる『十二門論』がこれに加えられる。同じく漢訳のみの般若経の注釈『大智度論』と『十地経』(『華厳経』十地品)の注釈『十住毘婆沙論』はナーガールジュナに帰せられているが、疑義がある。この時期に活躍したナーガールジュナを複

数想定するとすれば、一人目は『中論』等の著者で二―三世紀の南インドを中心に活躍、二人目は『大智度論』『十住毘婆沙論』の著者で三―四世紀の西北インドで活躍、ということになろうか。[7]

（一人目の）ナーガールジュナは、小乗経典を含め、それまでに成立していた大乗経典をかなり広範囲に一望できる立場にあった。なかでも『般若経』は彼が一番親しんでいた経典であろう。

いま漢訳で伝えられる彼の伝記、鳩摩羅什（三四四―四一三）訳『龍樹菩薩伝』[8]には、われわれのいまの問題関心からすると注目すべき記事がある。第一は、彼が山中の仏塔に詣り出家受戒していること。このときそこに、受戒に必要な三師七証の比丘僧がいたのかどうかは不明であるが、ともかく仏塔が受戒の場になっていることは、確かだろう。第二は、ヒマーラヤ山中の仏塔にいた一老比丘に大乗経典を授かったこと。第三は、彼がまだ充分に大乗の教理を把握していないのを見て、大龍（マハー・ナーガ）菩薩が彼を海中の宮殿に連れていき、七宝で出来た蔵にある七宝で出来た花箱を開け、そのなかに納められていた大乗経典を彼に見せたこと。彼は九十日かけても読みきれなかった、それは当時のインド世界（閻浮提）にあるものの十倍以上、数えきれないほど多数であった。第二・第三の記事は、ナーガールジュナが大乗経典に接した場所をそれぞれヒマーラヤ山中の仏塔、海中の竜宮としている。仏塔は現実味がある。竜宮は、彼の名前に発する連想が大乗経典の成立を神秘化させた結果、無数の大乗経典の宝庫とされたのであろうか。いずれにしても、彼が多数の大乗経典に接する機会をもったことは推定出来る。

彼の著作活動は比較的調ったサンスクリットで「論」を作ることを意味していた。彼は大乗仏教の最初の論師である。当時論師と言えば、アビダルマ論師が幅をきかせていたわけだが、彼は彼らを向こうに回して、堂々と論陣を張った。主著と目される『中論』を見ただけで充分理解されるところである。

アビダルマは「法の研究」としての経法、あるいは経に現れた法を直接研究対象とした。同じことがナーガールジュナの場合も当てはまるだろうか。

あまりにも有名な『中論』[9]二四・八―九は、

二種の真理に基づいて諸仏は法を説いた。世間世俗における真理(世俗諦)と勝義における真理(勝義諦)とによってである。

この二種類の真理の区別を知らないひとは、仏教における深遠な真実(tattva)を知らない。

と言う。ここでの二真理説は経典の区分に重点を置いている。世俗真理に基づいて説かれた小乗経典と勝義真理に基づいて説かれた大乗経典の区分、あるいは大乗経典のなかでも世俗に基づいて説かれた部分と勝義真理に基づいて説かれた部分の区別、これをはっきりさせることが仏教の真の目的に適うと言うのである。経典はこれによって段階づけられる。

諸仏は「アートマンはある」(有我)とも措定し、「アートマンはない」(無我)とも説き、「なにかがアートマンであるのでもなく、アートマンでないのでもない」とも説いている。

(『中論』一八・六)

これは、諸仏が教化対象の状態に合わせて、いわば段階的に有我・無我・非我非無我の教えを説いたとするものである。そして勝義真理そのものとしての教えはどうかというと、もう日常の言語活動が停止した状態での教え、「教え」とも言えない教えである。彼は、

〔涅槃は〕すべての日常的な認識作用が停止し、日常的な言語活動が停止し、至福の状態である。仏は、いかなる場所でも、誰に対しても、どのようなものであれ法を説かない。

(『中論』二五・二四)

と言い、また『中論』冒頭の帰敬頌でも「日常的な言語活動が停止し、至福の状態である縁起」と言っている。

こうなるとナーガールジュナにとっては、大乗経典であれ、そのもつ意味が変わってくるであろう。経典として意味をもつものがあるとすれば、仏教の究極的真理は日常的言語あるいは観念を超越したものであることを説く大乗経典ということになる。彼は『般若経』を念頭に置いている。そして『中論』自体は『般若経』の言葉の先にあるものを目指しているわけだから、もはや経に付随した論ではなく、経からある意味では独立した論とも位置づけられよう。現代のわれわれからすればこの位置づけも可能であるが、彼自身は『中論』の末尾で、

〔われわれへの〕思い遣りに動かされて〔われわれが〕すべての固定的な考え方を断除できるようにと、正しい法を説いたガウタマに、私は帰依しよう。（『中論』二七・三〇）

と言っている。この場合の「ガウタマ」すなわち「ゴータマ」は小乗経典の説者に限定されず、大乗経典の説者でもある。大乗経典はナーガールジュナにとってもやはり「仏説」だったし、その「仏説」は、われわれがどう言おうとも、彼にとっては権威をもっている。

ただわれわれは、仏教思想史の観点から、大乗仏教は彼によって論への傾斜を強くしたと、言いうる。また、彼が『中論』などで展開した空の思想は、後に陸続として成立する大乗経典に多大な影響を与えている。彼の時代以後も『般若経』は増広を繰返したが、その増広部分には『中論』の帰敬頌に出る「不滅不生、不断不常、不一不異、不来不去」が、おそらくは影を落している。[10] ナーガールジュナ自身が経典のなかで言及されることさえある。[11] その意味では、彼以前においては予想もつかなかった、論が経に優先するという事態、それが彼の空思想を契機として発生した。アビダルマ的な経と論の位置づけ

についての、大乗的な逆転劇が開始されたのである。これによって大乗仏教は経典の創作への弾みを獲得した。そのように言ってよいと思う。

またもしもここで、『大智度論』『十住毘婆沙論』の著者として想定可能な二人目のナーガールジュナを登場させるとすれば、どうなるか。大乗経典に対する注釈者が現われ、論が注釈書をも取りくみうるようになったことを意味する。これもまた重要な新しい動きと見なければならない。南方上座部では注釈文献(アッタカター)の発達でその動きが定着していったが、北方の説一切有部系統では必ずしもそうではない。しかし、大乗仏教はその可能性に道をつけ始めた。

以上のように見てくると、ナーガールジュナがインド仏教思想史の上で果たした役割がいかに大きいかが、明らかであろう。ある意味で固定化してしまった小乗仏教、体系的整理へと向いつつあった部派仏教のアビダルマ、彼はそれとは異なり、大乗仏教の創造的な発展に弾みを与えたのである。

五　論的な経

三―六世紀において大乗経典はさらに増加する。『般若経』『華厳経』は一大叢書とも言うべきものに発展し、後に『宝積経』『大集経』として纏められることになる各経典が成立する。このほかにこの期の経典でとくに注目されるのは、唯識思想あるいはアーラヤ識の思想を説く『解深密経』、如来蔵思想を包含する『勝鬘経』や大乗の『大般涅槃経』、空思想・唯識思想・如来蔵思想を折衷した『入楞伽経』である。ただ各経典の成立事情は、この時期になっても、不明の点が多いことに変わりはない。

さらにこの期を含めた八世紀に至る時代は、論による思想展開が盛んであり、まさに大乗仏教発展時

代と呼ぶにふさわしい。アサンガ(Asaṅga 無著、三九五—四七〇)、ヴァスバンドゥ(Vasubandhu 世親、四〇〇—四八〇)によって瑜伽行派(Yogācāra)が形成され、それに呼応するかのようにして、ナーガールジュナの空思想の流れを汲む人びとが自らを中観派(Mādhyamika)として明確に意識するようになり、ここに中観派と瑜伽行派の対立が生じる。そしてサーラマティ(Sāramati 堅慧、五世紀)等が『宝性論』を著わし如来蔵思想の体系化をはかる。ディグナーガ(Dignāga 陳那、四八〇—五四〇)、ダルマキールティ(Dharmakīrti 法称、六五〇頃)が論理学の研究を推進したのも、やはりこの時代である。仏教以外の哲学諸派の思想とも対決・交流を深めており、仏教がそれ自身で完結していたわけでは、けっしてない。思想の諸潮流は互いにぶつかりあい、また合流しあい、複雑な様相を呈している。

さて、この大乗仏教発展時代において、経と論はどのような関係にあったであろうか。

まず唯識思想系の経典としては『解深密経』全八品が成立した。これの部分的原型は実践に関わる最後の二品(菩薩地・仏地、仏の法身)であり、前半の理論に関わる諸品(アーラヤ識、三性、無自性など)が徐々に整備されていき、遅くとも五世紀中頃までには現在玄奘訳で伝えられるものとなった。最後の二品では大乗仏教で古くから馴染みの観音菩薩と文殊菩薩が、そして第六品では新登場の弥勒菩薩が、それぞれ仏の相手をつとめる。ところが前半の理論的部分では「解甚深義密意」(Gambhīrārthasaṃdhinirmocana)、「如理請問」(Vidhivatpariprcchaka)、「勝義生」(Paramārthasamudgata)などという、仰々しい術語を名前にもつ菩薩[12]が、仏との対話の相手として登場する。もちろん経典であるから伝統的な対話の形式は守っている。しかしそのト書部分を削除していけば、経のように確認のための繰返しはなく、ほとんど論書と言ってもよいような対論(vāda)の形が浮き上がって来る。また内容自体も、論にふさわしい。これを「論的な経」と特色づけてもよいと思う。厖大な『瑜伽師地論』は初期の瑜伽行派にと

って共有の財産であったが、多くの要素を含みもち、かつ整合性に欠ける面もある。いまこの『解深密経』をそれと比較すると、これはじつに簡潔な体系をもっている。『瑜伽師地論』と『解深密経』は平行して成立したという想定もありえよう。

瑜伽行派で重要視されたもうひとつの経典が『阿毘達磨大乗経』(Abhidharma[-mahāyāna-]sūtra)である。[13] アサンガは『摂大乗論』の冒頭でこの経が『摂大乗論』全体の構格を与えると言っている。しかしこの経典は、主にアサンガの引用を通じて、部分的にしか知ることができない。「アビダルマという大乗の経」というのは、経典のタイトルとしてはきわめて不自然な印象を与える。タイトル自身が「論という経」と言っていることになるからである。瑜伽行派の人びとはそれを権威として認めていたわけだから、彼らは『解深密経』あるいは『阿毘達磨大乗経』などの「論的な経」の成立を歓迎しかつ支持していたと考えざるをえない。

瑜伽行派では、アサンガはマイトレーヤ(弥勒)に教示を受けたとされる。このマイトレーヤを実在の人物と見るか、あるいは瑜伽行派教団にとっての神秘的な象徴と見るか、意見は分かれる。このあたりに「論的な経」が成立した秘密が隠されているのかも知れない。

いずれにしても最初期の瑜伽行派によって「論的な経」が形成されたという事実は動かない。

同時期の他の経典はどうであろうか。如来蔵思想系の経典は、まだ経典としての舞台装置を保持し、説話の要素ももっている。ただ『大般涅槃経』は『法華経』『華厳経』など先行する大乗経典を引用したり祖述したりする点で、特異である。そしてなかには古い経典の句に注釈を加えたような部分もある。「論的な経」ではないにしても、経の新しいスタイルと言う以外にない。[14] 次に『入楞伽経』は、空思想を含めながら主にアーラヤ識・如来蔵の思想を中心に展開する折衷的な経典となっている。また、これ

には食肉禁止を述べる部分があることで有名である。最初の漢訳年次(四四三)から推定すれば原型は遅くとも五世紀初頭には成立していたであろう。構成の上では経典としていちおう問題はない。ただ思想展開の上から見ると、論の影響を認めざるをえないし、他の経典への言及もある。[15] したがって密度の低い「論的な経」と見なしてよい。

このように、ナーガールジュナ以降の中期大乗経典は、程度に強弱があるにしても「論的な経」の性格をもつ。いま取り上げたもの以外にも厖大な経典が成立しているが、強大なエネルギーがその厖大さを支えていたはずである。しかし、初期の大乗経典がもっていた力強さを、そこに感じ取ることはできない。思想を表現する手段は徐々に論の方に移行していき、さきに概観したような新しい大乗仏教諸思想が展開されるようになったのである。

六　論による思想展開

瑜伽行派が確立してくる過程については、マイトレーヤの問題をも含めて不明な部分が多いが、体系的な思想展開の手段としては「論的な経」、それにも増して論が主要な位置を占めたことは、確かである。経の位置づけは、その意味では低下した。

この現象は、前に紹介したヴァスバンドゥの『倶舎論』における経典の評価、取扱いにも看取された。彼は、重要なテーゼについては、経典引用(āgama 教証)と理論的論証(yukti 理証)を提示して、その成立をはかった。経典と論証とを併せ示すというこの方法は、この時代においてかなり一般的に採用されている。[16] その採用の意図はどうであれ、あるテーゼの成立が経典引用だけではかれないという意味で

は、経典の権威は低下したとせねばならない。

そして併示されるうちの後者、理論的論証の方により重点を置く傾向が強まる。その契機を作ったのは、仏教論理学を体系化したディグナーガである。

彼の論理学体系では、妥当な認識手段(pramāṇa 量)は直接知覚(pratyakṣa 現量)と推論(anumāna 比量)に限定される。それ以前においては、これに加えて、権威のある「ことば」(śābda 聖教量)、すなわち仏教の場合であれば「経典」が妥当な認識手段として認められていた。それを彼は外してしまった。理由は、「ことば」は推論のなかに含まれるので、それを別に立てる必要はないからというものである。これによって、あるテーゼの論証には経典引用が、少なくとも論理学上は、不要となったのである。ディグナーガの関心はむしろ直接知覚と推論の妥当性をいかに論理学的に整備するかにあり、とくに推論については理由概念を中心にして条件整備を行ない、直接論証としての推論式をきわめて形式性の高いものに仕立てあげた。

さて、早速それを具体化に移す仏教徒が現れた。ダルマパーラ(Dharmapāla 護法、五三〇―五六一)やバーヴァヴィヴェーカ(Bhāvaviveka 清弁、四九〇―五七〇)である。

瑜伽行派の論師ダルマパーラは玄奘翻訳編集(揉訳)の『成唯識論』でもっとも重視された。そのためだろうか、この訳編著では推論式がしばしば出てくる。そのために、『成唯識論』を学習研究しようとした玄奘の弟子たちは、まず論理学(因明)を学ばなければならなかったほどである。またダルマパーラは『大乗広百論釈論』を著わし、アーリヤデーヴァ(Āryadeva 提婆、一七〇―二七〇)の『四百論』後半八品を注釈した。『四百論』はどちらかと言うと間接論証あるいは帰謬論証に近い表現を多く含むが、彼はそれをしばしば直接論証の推論式に組替えて、解説している。そして経典を併記することはあまり

ない。[17]

バーヴァヴィヴェーカは、初めて「中観派」と自称し瑜伽行派と対決した人物である。ナーガールジュナ以来、「すべてのものは実体性をもたない」という空・無自性の思想は大乗仏教全体の底流をなしてきた。ところがディグナーガが仏教の内外に与えたインパクトは強大であった。そこで彼は、ディグナーガの論理学に依拠しつつ、一切が空・無自性であることを論証できるような論理学的方法を構築したのである。『中観心論』で空・無自性の思想を全面展開するときも、また『般若灯論』によってナーガールジュナの『中論』を注釈する場合も、彼は推論式に依拠した。ただし、彼自身にとっては推論式が究極のものではない。空・無自性が論証され終わると捨てられてもよい一時的な手段、河を渡り終えると捨てられる運命にある筏にすぎない。

そのような彼にとって、経典一般はただ伝統に従って無条件に是認できるものではありえない。推論式による論証を前提にして経典は是認され、また推論式による論証に耐えるものであれば、――かりにヴェーダ中の文章であれ――それは経典、「仏説」と認められうることを表明している。[18]

権威ある「ことば」を「妥当な認識手段」から除外したディグナーガの考えは、仏教すなわち「仏説」の枠を超え出る思想を醸成するような、そういう結果を生み出した。ディグナーガ論理学が内包していた、この必然的とも言える効果に対しては、当然のことながら反発が起る。チャンドラキールティ(Candrakīrti 月称、六五〇頃)がバーヴァヴィヴェーカの推論式重視の方法を、痛烈に批判した。あまりにも強い普遍志向は現実には説得力をもちえない、仏教の主体的実践を等閑にしていると、彼は決めつけたのである。

ディグナーガの論理学は、一方で思わぬ結果を引き出したが、仏教論理学が前提とする認識論の方面

では、単に仏教内部だけでなく、五―七世紀のインド思想界に大きな影響を与えた。

以上見てきた大乗仏教の発展過程は、すべて論を中心として動いている。言い換えると、経は背景に退き、論が優位に立ち、論は思想表現の唯一の手段かのごとき役割を演じている。翻って考えると、論理学研究を含めて、中観派・瑜伽行派は、中国仏教の表現を借りれば、すべからく「論宗」であって「経宗」ではない。この間、経はどこに行ったのか。

ちょうどこの頃、玄奘(六〇〇―六六四)がほぼ一二年間インドに滞在し、遅れて義浄(六三五―七一三)は二〇年近くインドとその周辺にいた。彼らの報告によれば、インドの仏教教団はほとんどが僧院を拠点とし、しかもそこでは大乗と小乗の出家者が共存している例が多い。論中心に華々しく展開されたきわめて哲学的な思想は、じつは僧院を舞台にしていたのである。そこには、実践を伴うであろう「経の創作」が行なわれる余地は少ない。ディグナーガ以降成立した経典は、後に密教経典が出現するまで、まずないと言ってよいのではないか。かりにあったとしても、学派の立場から過去の経典の不備を補うために、「論的な経」が創作されたことは考えられる。(19)

論が先行している時期にあっても、経への回帰現象は、厳然としてあった。例えば、形式的論理学重視のディグナーガは、論理学・認識論の分野以外でも、『般若経』を見なおすための解説書『仏母般若波羅蜜多円集要義論』を著わした。かりに経の創説に参画できなくても、経の新たな解釈については彼も意欲を示しているわけである。あるいは、ディグナーガよりは時代が下がるが、中観系のシャーンティデーヴァ(Śāntideva 寂天、七世紀後半)は、自ら中観派の思想を保ちつつ、しかも、例えば、自己のいたらなさを仏像のまえで懺悔するという行為を、経典が指示するところに沿った形で、告白している。(20)普遍的な真理への願望と実存への醒めた意識は、彼にあってもせめぎあっていたのであろうか。

七　新しい経の出現

出家者中心の仏教徒たちは、僧院を舞台にして論に論を重ねていた。しかし、他方では、七世紀頃から、在家仏教徒のあいだに、それに満足しないグループが発生しつつあった。彼らはインド社会にしっかり組み込まれ、有力な民間信仰に馴染んでいた。その信仰の基本構造は、古代インド以来底流としてあったもので、特定の言葉（マントラ、タントラ）・仕草（ムドラー）・図像（マンダラ）などを宗教的真理のシンボルと見なし、そのシンボルを媒介として、目指す宗教的真理がこの現実のなかでは獲得される、とするものである。シンボリズムには特殊な秘密儀礼が含まれ、かつ詳細な儀式手続き（儀軌）が決められていた。僧院の出家教団にはもはや新たに強力な仏教運動を起す能力はなく、僧院外から押し寄せるこの民間信仰の波を徐々に受け入れていった。いわゆる密教経典は、当時のインド社会に一般的であったシンボリズムを軸とする秘密宗教、タントリズムへの適合を動機とし、それに従来培われてきた空思想・唯識思想を接合して成立していった。僧院に閉じ籠った出家者の立場からすれば、仏教の現実化・世俗化であり、その指導者（成就者）にとっては民間信仰の仏教化にほかならない。そして在家者の側からすれば新しい仏教信仰の獲得を意味したであろう。論中心に動き、現実の社会活動から遊離しがちだった僧院の出家者たちが、新しい密教経典に魅せられて現実の社会に出ていくようになった。彼らは、それと同時に、密教経典に関して論・注釈書を著わして、精緻な理論を構築し始めるのである。

おわりに

以上、経と論がインド仏教思想史においてどのような関係にあったかについて、概観してきた。歴史的存在としての仏ゴータマの目からすれば、一見乖離した経が創作され、あるいは経以上に乖離の度合いが強い論が発達したことを眺めてきた。そして、あわせて、それに携わった仏教徒の意識は、つねに仏ゴータマへ回帰する指向性をもっている事実も、確認できたと思う。チベット仏教・中国仏教・日本仏教については論じることができなかったが、種々の側面で変容があるにしても、それらが仏教でありうるのは、インド仏教の場合と同様に、仏ゴータマへの指向性を内包しているからであろう。

（1）二真理の考えは例えば『阿毘達磨大毘婆沙論』等の中にもある。ただヴァスバンドゥが『倶舎論』で展開したような発達した形態のものは、『中論』以降の思想を前提にしないと理解しがたい。なお、彼が「アビダルマ」定義に使用した二真理説は中観派のバーヴァヴィヴェーカによって利用されたと思われる。バーヴァヴィヴェーカの二真理説については、江島『中観思想の展開』春秋社、一九八〇年、一〇二―一〇五頁参照。

（2）例えば、平川彰『インド仏教史』上、春秋社、一九七四年、三二六頁以下等を参照。

（3）Abhidharmakośabhāsya of Vasubandhu, ed. by P. Pradhan, Patna, K. P. Jayaswal Research Institute, 1967, p. 216 f.『阿毘達磨倶舎論』巻第十四（大正二九、七六中二〇以下）。

（4）仏ゴータマは大乗経典においてもだいたい、経の説者として登場する。漢訳仏典に沿って言えば、経典冒頭の「如是我聞一時仏在……与大比丘衆……」において「仏」は常にゴータマである。説法の場に居合わせるものは小乗経典の場合より多くなり、直接対話の相手になるものは、いわゆる声聞阿難、舎利弗であった

り、あるいは小乗経典ではけっして対話の相手にはならなかった帝釈天、文殊菩薩(普賢菩薩と並んで実在人物の可能性は大)であったりして、かなり自由である。ただ、かなり多数の大乗経典は、その結末部分で、場合によっては唐突に、阿難を登場させ、経典を付嘱している。これは大乗経典が自己を権威づけるために採用した手法であって、「如是我聞」の「我」を小乗経典の結集者阿難に結びつけようとする意図の現われである。また「経典の付嘱」あるいは「経典の書写・読誦などの勧め」も、小乗経典にはない大乗経典特有の発想である。

(5) 私事にわたるが、友人のキリスト教者は、あるとき、仏教が分かりにくいのは『聖書』があるようでないことだ、と言った。そのとき私は、仏教には「聖書宗教」のように神とのあいだに交わされる契約の精神はなく、「仏説」が無限に拡張できるような非人格的な「法身」の思想がある、と答えたことがある。

(6) ナーガールジュナでもって時代区分を行なうのは、かつて『大智度論』の著者性があまり疑われていず、そこに引用される経典は大体において彼以前に位置づけられるとする考えがあったからである。また彼が「八宗の祖」と日本で受け取られていたことも関係があろう。

(7) 時代は下がるが第三あるいは第四のナーガールジュナも想定しなくてはならない。唯識思想を前提とする『大乗二十論』の著者、あるいは密教的傾向の著者(竜猛)である。

(8) 大正五〇、一八四―一八六。中村元『ナーガールジュナ』(人類の知的遺産13)、講談社、一九八〇年、八頁以下を参照。チベット伝との対照比較がなされている。

(9) 『中論』のテキストは、Mūlamadhyamakakārikās(Mādhyamikasūtras)de Nāgārjuna avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti, pub. par Louis de la Vallée Poussin, St.-Pétersboug 1903-1913 による。

(10) 『中論』の注釈家たちは『般若経』のなかにこの「八不」の典拠を捜そうとする。しかし、いま詳述の余裕はないが、私見によれば、むしろそれは逆である可能性をわれわれは想定しなければならないと思う。

(11) 例えば The Laṅkāvatāra Sūtra, ed. by B. Nanjio, Kyoto 1918; repr. Kyoto 1956, p. 286. 12-13. Madhyamakāvatāra par Candrakirti, traduction tibétaine, pub. par Louis de la Vallée Poussin, St.-Pétersbourg 1907-1912, p. 76-77.

(12) 各菩薩のサンスクリット名は、ラモットによる。Cf. Saṃdhinirmocanasūtra, l'explication des mystères,

texte tibétain, édité et traduit par É. Lamotte, Louvain 1935, p. 34.

(13) 平川彰『インド仏教史』下、一九七九年、八〇頁。長尾雅人『摂大乗論　和訳と注解』上、講談社、一九八二年、二八頁以下、等を参照。

(14) 『大般涅槃経』の成立事情についてはなお今後の研究が必要。平川、前掲『インド仏教史』下、六七頁以下参照。この経のなかで古い経典の句に注釈を加えている例は、大正一二、四一八中―四一九上。ここに引用し解説されるのは Udānavarga(hrsg. von Berndard), XXVIII. 16, 17, 20 ; IX. 17 に対応する。

(15) The Laṅkāvatāra Sūtra, op. cit., p. 258, ll. 4-6. Hastikakṣya/ Mahāmegha/ Nirvāṇa/ Aṅgulimāla に言及。経典名については漢訳本間で異同がある。

(16) アーラヤ識の存在性を論証する場合においても見られる。長尾、前掲書、七五頁以下。袴谷憲昭「アーラヤ識存在の八論証に関する諸文献」『駒沢大学仏教学部研究紀要』三六、一九七八年、一―二六頁、参照。

(17) 江島「『大乗広百論釈論』に於ける論理学的方法」『仏教学』二、一九七六年、二六―四五頁、参照。

(18) 江島、前掲『中観思想の展開』を参照。

(19) 中観派系の『稲芋経』(Śālistambasūtra)などは、その一例であろう。Mahāyānasūtrasaṃgraha, part I, ed. by P. L. Vaidya, Darbhanga 1961, p. 107 f.

(20) 『入菩提行論』(Bodhicaryāvatāra)。和訳として、金倉圓照『悟りへの道』平楽寺書店、一九五八年、がある。なお、シャーンティデーヴァの別著『大乗集菩薩学論』(Śikṣāsamuccaya)は、彼の時代における仏教実践の在り方を考える際には考慮されるべき内容を含む。

9 教団論

塚本啓祥

一　初期の仏教教団

1　出家遊行者

前六―三世紀のインドは、旧来のアーリヤ文化の中心地であるクル、パンチャーラ(バラモン教徒はこの地方を「中国」Madhyadeśa と呼ぶ)に対抗して、東方の辺境マガダを基盤とした新興勢力の擡頭期にあった。その推進力となったのは、強力な権力を握った王族と、交易に従事した都市の資産者の階層であって、この時期の反バラモン的なジャイナ教・アージーヴィカ教(邪命外道)・仏教の発展は彼らの支持によるものであった。

仏教の開祖ゴータマ・ブッダ(Gotama Buddha)と、ジャイナ教の開祖(またはニガンタ教の改革者)マハーヴィーラ(Mahāvira, Vaddhamāna)は同時代にマガダ(仏教徒はこの地方を「中国」Majjhima-desa と呼ぶ)を拠点として布教し、それぞれの教団を形成せしめた。

『律蔵』大品[1]の伝えるところによれば、ゴータマ・ブッダは、バーラーナシーの鹿野苑における最初の説法(初転法輪)ののちに、弟子として阿羅漢となったものが六〇名に達したとき、彼らに対して「遊行すべきこと、二人して共に出かけてはならない(＝寂黙行)こと」を指示している。これは最初期の仏教僧伽の在り方、比丘の生活様式を端的に規定したものである。しかし、この遊行者としての比丘の生活規定は、必ずしも仏教特有のものではなかった。ブッダの出家の動機を描く四門出遊の伝説において、四相の一に遊行乞食者である比丘が数えられているのは、仏教以前にすでに遊行者が存在していたこと

を前提としている。

これはジャイナ教においても同様である。『アーヤーランガ・スッタ』[2]によれば、沙門・世尊(＝Vaddhamāna)は出家して二年二か月ののち、遊行生活に入って一二年以上継続したという。

さてここで、原始仏教とジャイナ教の古聖典に現われる「修行者」の名称とその意味を示そう。

(1)anāgāra, Pā./anāgāra, AMg.（出家）

仏教[3]で、anāgāra(BHS. anāgāra, Skt. anāgārika)は āgāra(家、住居)なきことで、その生活様式は「遊行」であり、その本質は「この世の渇愛を断じる」ことである。ジャイナ教[4]では、現世の生活を「放棄する」(vippajahā＜Skt. vi-pra-√hā)ことを意味する。

(2)pabbajita, pabbajjā, Pā./pavvajjā, AMg.（出家）

仏教[5]で、pabbajita(ppp.；Skt. pravrajita＜pra-√vraj ～から～へ 去る)は、kula(家族、種族、住居)から去って、遊行の生活に入ることを意味する。また pabbajjā(Skt. pravrajya＜pra-√vraj 出家)を在家に対比させて「野外」であると説明する。さらに「自己の垢穢を取り除いている(pabbājayam, ppr. ＜pabbājeti, caus.；Skt. pravrājayanti＜pra-√vraj 追放する)から出家と呼ばれる」と語源的説明もなされている。これに対してジャイナ教[6]では、在家の生活階梯(gharasama, Skt. gharāśrama)を放棄して、他の生活階梯、すなわち出家・遊行のそれに入ることを勧奨し、殺害・不真実・偸盗・非梵行等の抑制を出家の必要条件として規定している。

(3)paribbājaka, Pā./parivvāyaa, AMg.（遊行者）

仏教[7]では paribbājaka(＜Skt. pari-√vraj 遊行する、遍歴する)を、苦の異熟果を生ずる業を回避するもの(parivajjayitar＜Skt. pari-√vṛj)として語源的説明を与え、貪欲の滅尽を内面的特質とする。ジャ

イナ教[8]では婆羅門遊行者(māhaṇa-parivvāyaa＜Skt. brāhmaṇa-parivrājaka)の意味に用いる。

(4)bhikkhu, Pā./bhikkhu, bhikkhāa, AMg.（比丘）

仏教[9]では、bhikkhu を出家・遊行、世間的欲望の除去として把えながら、「他人に食を乞う(bhikkhate＜Skt. √bhikṣ 乞う、乞食する)」ことを bhikkhu(Skt. bhikṣu 比丘、乞食者、行乞者)と呼ぶ世間的な意味を否定し、真の比丘の在り方として、清浄行、三業の自制、精神統一を強調する。ジャイナ教[10]では、bhikkhu, bhikkhāa(Skt. bhikṣāka 比丘)とは、清浄な行乞の精神を知って、それに自身を確立すべきこと、生命を維持するために食を求めるべきことを規定するとともに、真の比丘(sabhikkhu)に寂黙行、世俗の放棄、行乞・遊行、無執著を求めている。

(5)samaṇa, Pā./samaṇa, AMg.（沙門）

仏教[11]では、剃髪や禁戒という外形的な意味で samaṇa というのではなく、諸悪を「寂止する(sameti)」「寂止した状態であること(samitta)」を沙門の語源的説明として示す。ジャイナ教[12]では、samaṇa の特相等による吉兆の予言を否定して、清浄行(bambhayāri, Skt. brahmacārin 梵行者)、自制、財産の放棄を要請する。

(6)brāhmaṇa, Pā./māhaṇa, AMg.（婆羅門）

仏教[13]では brāhmaṇa を英雄・大聖仙・勝利者・無欲者・沐浴者・覚者(仏陀)と同義に、ジャイナ教[14]では、沐浴者・業の解脱者、遊行者の意味に用いている。

(7)isi, mahesi, Pā./isi, AMg.（聖仙、大聖仙）

仏教[15]では、三業の自制を聖仙(isi, Skt. ṛṣi)の説ける道となし、大聖仙を仏陀と同義に用い、ジャイナ教[16]では、出家・托鉢行・独居として特色づけるとともに、第二十三祖 Pāsa と第二十四祖 Vaddhamāna

に対して阿羅漢と同義に、Sāriputta に対して覚者・阿羅漢と同義に用いている。

(8)arahant, Pa./arahaṃta, AMg.（阿羅漢）

仏教[17]では、住居(niketa)や家(oka, Skt. okas)を捨てた出家者は、林(araññā)に住する遊行者で、彼らを阿羅漢(arahant, Skt. arhat＜√arh 価値ある人)と呼び、内面的特性として、無為を知り、輪廻の断絶、欲求の除去を志向している。ジャイナ教では(7)に述べたように、阿羅漢(arahaṃta, Skt. arhat)をisi(聖仙)と同義に用いている。

(9)buddha, Pā./buddha, paḍibuddhajivi, AMg.（仏陀、めざめた生活をするもの）

仏教では(6)に述べたように、buddha(＜√budd めざめた人、覚者)を英雄・大聖仙・無欲者・沐浴者・婆羅門と同義に用いる。ジャイナ教[18]では、解脱を求めるものを意味し、めざめた生活をなすもの(paḍibuddhajivi, Skt. pratibuddha-jivin)に自制者・善人の規定を与える。

(10)vira, Pā./mahāvira, AMg.（英雄、大雄）

仏教では(6)に述べたように、vīra(英雄)を大聖仙・覚者(仏陀)・婆羅門の意味に、ジャイナ教[19]では、mahāvira(大雄)を沙門と同義で、開祖 Vaddhamāna に対して用いる。

(11)muni, Pa./muṇi, AMg.（牟尼、聖者）

仏教[20]では、世俗の住居を離れて、その垢穢を断じたものを muni(聖者)といい、已生・未生の煩悩を断じた大聖仙(仏陀)は、聖者中の最勝であり、寂静の境地を悟ったものであるとなす。また mona(寂黙)を行じているので muni であるという世俗的語源説を否定して、善悪を「よく考える」(muṇāti)から muni という、との説を提示する。これに対してジャイナ教[21]では、無共住、家住期の放棄・出家、勝れた乞食行(goyaraggayaa, Skt. gocarāgrya)、遊行を muṇi の外形的条件となし、内面的に繋縛の断滅、

禅定、学問の専心、愛著の捨離、無倦怠、無散乱心を志向している。

2　沙門の共同体

以上の引例より、原始仏教とジャイナ教の古層の聖典において、「修行者」を表わす名称が類似の概念で把握されていたことを指摘できる。これは、仏教僧伽やジャイナ教団(ガナ)の形成が、遊行者の存在する共通なインド社会を基盤としたことを推定せしめる。

そこでまず、バラモン系の文献に現われる遊行者について述べよう。出家乞食という遊行者の生活様式は、ヴェーダ文献には知られないが、ウパニシャドになってはじめて現われる。『ブリハドアーラヌヤカ・ウパニシャド』[22]によれば、カホーラ・カウシータケーヤがヤージニャヴァルクヤに現実的で超越的でない梵、すなわち一切に内在する我を問うたのに対して、彼は一切に内在する我は、飢渇・憂悶・迷妄・老死を超越したもので、これを悟った真の婆羅門は、子孫、財宝、世間の欲望を捨てて行乞する(bhikṣācaryaṃ caranti)、と答えている。また『ムンダカ・ウパニシャド』[23]にも、苦行と信念とを森林において修し、行乞をする寂静なものに言及している。

しかし、のちの文献はこの行乞の出家を理想化して、生活階梯(āśrama)の発展過程を示唆している。『チャーンドーグヤ・ウパニシャド』[24]には、法の三枝、すなわち(1)祭式・ヴェーダの学習・布施、(2)苦行、(3)師家に住ししかも終身師家に住する梵行者があって、これらすべては、死後に福善の世界を得るが、梵に安住するものは不死に至る、と述べている。この法の三枝をドイッセン[25]は、のちのバラモンの四時期中の三に配当する。すなわち、(1)は家住者(gṛhastha)に、(2)は林棲者(vānaprastha)に、(3)は梵行者(brahmacārin)に当り、これらと対照的に示される「梵に安住するもの」が、第四の階梯たる遊行

者(parivrājaka＝saṃnyāsin 遁世者)へ展開した、と推論している。

因みに、四時期の倫理的価値付けと社会的規定の体系化とは、法経(dharma-sūtra)および法典(dharma-śāstra)の文献の形成と重要な関連を示している。初期の法経に現われる四時期の名称とその順序は、

『ゴータマ法経』[26]	『アーパスタンバ法経』[27]	『ヴァシシュタ法経』[28]
1 梵行者(brahmacārin)	2 師家住者(ācāryakula)	1 梵行者(brahmacārin)
2 家住者(gṛhastha)	1 家住者(gārhasthya)	2 家住者(gṛhastha)
3 離俗者(vaikhānasa)	4 林住者(vānaprastha)	3 林棲者(vānaprastha)
4 行乞者(bhikṣu)	3 寂黙行者(mauna)	4 遊行者(parivrājaka)

となっている。初期の法経では、生活階梯の名称や順序は必ずしも一定していない。しかし『ヴァシシュタ法経』においては、四種の生活階梯(四時期)の確定をみたようである。『マヌ法典』[29]に、人生の第三期を林中に住したものは、世間的なものへの執著を捨離して(saṅgān tyaktvā)、苦行者として遊行すべきである、と規定している。

しかしながら、これらの文献においては、四時期の中心は家住期におかれていた。これに反して右の文献形成に関連をもちながら、四時期に言及する一群のウパニシャドが成立する。すなわち『ジャーバーラ・ウパニシャド』[30]『サンヌヤーサ・ウパニシャド』[31]『ナーラダパリヴラージャカ・ウパニシャド』[32]等がそれであって、四時期の中で遁世期(遊行期)を最高とみている。この立場の対立は、S・ダット[33]によれば、前者が根本的にはヴェーダの伝統を維持するのに対して、後者はヴェーダの社会的慣習と宗教的文化を否定しているからであるという。かような社会的環境は、仏教やジャイナ教のような革新的宗教の成立基盤と類似の関係にある。

いずれにしても、四時期の確立はスートラ時代の半ば頃からであって、未だその成立をみないゴータマ・ブッダの時代には、林棲者と遊行者の二種類が宗教的実践者の間に存在していた。したがって、バラモンにあっても、家住期を終えたものに、この二種類が生ずるようになったようである。そして、その外形的性質によって、parivrājaka(遊行者、一所に定住せずに遍歴するもの)、saṃnyāsin(遁世者、超世離欲のもの)、yogin(瑜伽行者、瑜伽行を主とするもの)、muni(牟尼、寂黙平静なもの)等と名づけたが、四時期が確定したのちには、第四の階梯の名称となったと考えられる。

さてここで、革新的宗教である沙門の共同体に言及しなければならない。『スッタニパータ』サビヤ経[34]には、遊行者サビヤに対して、ブッダは彼と同時代のいわゆる六師外道、すなわち、プーラナ・カッサパ、マッカリ・ゴーサーラ、パクダ・カッチャーヤナ(以上は邪命外道)、アジタ・ケーサカンバリ(順世派の先駆者)、サンジャヤ・ベーラッティプッタ(不可知論者)、ニガンタ・ナータプッタ(ジャイナ教の開祖)のそれぞれに対して、沙門・婆羅門(samaṇa-brāhmaṇa)、僧伽の主(saṃghin)、教団の導師(gaṇācariya)、教派の開祖(titthakara)であったことを指摘する。また『ダサヴェーヤーリヤ』[35]に、教団の主(gaṇi, Skt. gaṇin)にして〔ガナの〕園(ujjāṇa, Skt. udyāna)に来り住するものが言及されている。

かような出家者の共同体の主はsamaṇa(沙門)と呼ばれたが、これは尊敬の意味で使用されている。S・ダット[36]はその例証として、ニカーヤにおけるsamaṇa-brāhmaṇa の複合詞の用例を指摘し、バラモン社会における「司祭者」と、乞食者の共同体における「沙門」との同等の地位は、宗教生活におけるエリートを表わすとする。アショーカ法勅[37]に、brāhmaṇa-sramaṇa/samaṇa-baṃbhaṇa/samaṇa-bāḅhaṇa/śramaṇa-bramaṇa 等の複合詞を見出し、ギリシア・ラテンの文献[38]に、インドにおける哲学者の二派

Σαρμᾶναι(Skt. Śramaṇāḥ, nom. pl.)と Βραχμᾶναι(Skt. Brāhmaṇāḥ, nom. pl.)に言及するのも、それらの事情を窺わしめる。

このような沙門によって指導された遊行者の共同体はサンガまたはガナと呼ばれたが[39]、これらは本来は社会学的・政治学的意味において、部族の共和制社会の類型を表わした。したがって、それぞれの導師によって説かれた法(dhamma)に対する帰依者を有したこの遊行者の共同体は、一種のセクトを形成したとみることができる。『増支部経典』[40]のサラバの物語によれば、初期仏教期の遊行者らが、仏教の修行者を Samaṇa Sakyaputtiya(沙門釈子、釈迦弟子所属の沙門)といい、その教法を Samaṇānaṃ Sakyaputtiyānaṃ dhamma(沙門釈子の法、釈迦弟子所属の沙門らの法)と名づけたのも、仏教が当時の遊行者の共同体において、一つのセクトとみなされたことを示している。

要するに、師(satthā)と法(dhamma)に帰依して、その導師によって創始されたサンガまたはガナの中で生活することが、当時の遊行者の慣習であった。そして、沙門釈子を師とし、その法に帰依する遊行者の一団が、仏教僧伽のもっとも原始的な形態であった。

3　教団の組織化

しかしながら、これらの遊行者の共同体は、その導師の指導力の如何によって、多少とも変動するグループであったものの如く、彼らがその分裂を予防しようと試みたことは、『律蔵』大品[41]に述べる舎利弗・目犍連の改宗物語に指摘できる。仏教では教団の和合を、非派閥的な傾向、すなわち法の普遍化によって克服しようと試みている[42]。『戒本』には「四方僧伽」の名称は未だ現われず、単に「僧伽」とのみ述べられているから、現前僧伽と四方僧伽の区別は考えられていなかったとみられる[43]。遊行者の一派

としての小さな原始僧伽から発展した初期の教団は、地域的な個々の僧伽を超えて、普遍的な唯一の法に帰依するものの一個の教団として、その統一と和合を策ったものと考えられる。アショーカ法勅[44]に、仏教僧伽(Saṃgha)、バラモン(Bābhaṇa)、邪命外道(Ājīvika)、尼犍陀(Nigaṃṭha ジャイナ)の教団が、他の種々なる宗派(nānā-pāsaṃḍa)に対して代表的な宗派として列挙されるのも、この時代における教団形成の一斑を示すものといえよう。

初期仏教の教団が、最初期の遊行者の生活様式から、顕著な変質を生じたことは、提婆達多による分派の伝承が、その一面を表わしている。『破僧犍度』[45]によれば、教団分裂の策略を議した提婆達多は、同調者とともにブッダに五法を提案した。

(1)生涯林住者(āraññaka)となるべきで、村邑に入るものは罪とせられよう。
(2)生涯乞食者(piṇḍapātika)となるべきで、請食を受けるものは罪とせられよう。
(3)生涯糞掃衣者(paṃsukūlika)となるべきで、居士衣を受けるものは罪とせられよう。
(4)生涯樹下坐者(rukkhamūlika)となるべきで、屋内に入るものは罪とせられよう。
(5)生涯魚と肉とを食すべきでなく、魚と肉とを食するものは罪とせられよう。

これに対して、ブッダは「提婆達多よ、望む所に従って、林住者となるもよく、村邑に住するもよく、乞食者となるもよく、招待を受けるもよく、糞掃衣者となるもよく、居士衣を受くるもよい」と答えている。

右の五法に規定された生活様式は、初期の仏教僧伽または仏教以前の遊行者のそれであった。しかし、出家者の居住の場所としての「住処」(āvāsa)も「園」(ārāma)も、安居(雨期の定住)の期間中の一時的な住処にすぎなかったが、やがてこの三か月間の「共住」(共同生活)は、出家者たちの団体生活を発展

せしめた。これに関連して種々の儀式が制定され、出家者の生計のための寄進によって飲食の貯蔵とその受用が認められるに及んで、行乞の規定が必然性を失い、「住処」や「園」を半永久的定住地の性格へ変える種々の契機を与えることになった。かくして「住処」に属する出家者の一団は、四方から集まった出家者の偶然のグループではなくて、同じ住処の慣習的な居住者の団体となった。またその組織化の傾向は、律の形成を伴い、出家者は遊行者の一団としてではなくて、定住した修道僧の社会へと展開することになる。このような傾向は、ジャイナ教においても指摘される。『スーヤガダンガ・スッタ』[46]によれば、教祖ヴァッダマーナは初期のころには唯一人で遊行する沙門であったが、今や教団を形成して、多くの比丘らに囲繞されている、と述べている。

かようにして、仏教やジャイナ教は、初期の遊行生活から、サンガやガナにおける修道僧としての生活へ移行する傾向にあった。

4　戒律の特殊化

初期仏教の比丘らが、遊行者の他派から釈子沙門として区別された時、ブッダの教法も釈子沙門の法として、他派の法から区別された。しかし法と称する点において、当時の出家者に共通な慣習法を基盤として成立していることを推定せしめる。

『梵網経』[47]によれば、凡夫が如来を讃歎して語ることは瑣細なこと、卑近なこと、戒に関することであると言い、次のなすべきでない行為を挙げている。すなわち、

(1)小戒(cūla-sīla)とは、

殺生(pāṇâtipāta)、不与取(adinnādāna)、非梵行(abrahmacariya)、妄語(musāvāda)、両舌、悪口、

綺語、諸種の種子・諸種の樹木の伐採、非時食(vikāla-bhojanā)、娯楽物を見ること、扮装、高牀・大床の使用、金銀の受蓄、などを離れること。

(2)中戒(majjhima-sīla)とは、

信施の食によって生活し、しかも諸種の種子と諸種の樹木を伐採すること、貯蓄物を享受すること、娯楽物を見ること、賭博の放逸に耽ること、などを離れること。

(3)大戒(mahā-sīla)とは、

種々の(具体的に列挙している)無益徒労の明を離れること。

と説明している。かようにして『梵網経』は、上記の行為を捨て(pahāya)離れる(paṭiviratā)ことを宗教的実践の基本とみなしている。また『沙門果経』[48]は、『梵網経』と同じ内容の戒を列挙し、この戒の集成を「聖なる戒蘊」(ariyasīlakkhandha)と名づけ、「この戒蘊を具足すれば、内心に無垢清浄な安楽を感受する」と説いている。

sīla(Skt. śīla)は「本性、性格、習慣、行動」を意味するが、それより転じて「善い習慣、善い行動」の意味に用いられる。同経[49]では、出家者の行為を規定して、「波羅提木叉(戒本)の律儀によって制御して住し、生行と行処を具足して、小罪にさえも怖畏を見、学処を受持して学習し、清浄なる身業と語業を具足し、清浄なる生活を営み、諸根の門を守護し、念正智を具足して満足する」と述べている。戒は禁止の命令ではなく、自発的な要請であって、この立場は、当時の遊行者に共通な態度であった。

ジャイナ教では『アーヤーランガ・スッタ』[50]にマハーヴィーラの五大誓(pañca-mahavvaiya, Skt. pañca-mahāvrata)を記している。すなわち、

1　私は一切の生類の殺害(pāṇaivāya, Skt. prāṇâtipāta)を放棄する(paccakkhāmi〈Skt. praty-ā-

√khyā)。

2　私は一切の妄語(musāvāya, Skt. mṛṣāvāda)を放棄する。

3　私は一切の与えられないものを取ること(adinnādāna, Skt. adattʼādāna)を放棄する。

4　私は一切の淫行(mehuṇa, Skt. maithuna)を放棄する。

5　私は一切の所得(pariggaha, Skt. parigraha)を放棄する。

がそれである。(51)

これに対してバラモン系の文献をみるに、『チャーンドーグヤ・ウパニシャド』(52)では、苦行、布施、正義、無殺害(ahiṃsā)、真実語(satyavacana)の五倫を、僧侶のための贈物として示している。『アールニカ・ウパニシャド』(53)には、遊行者として梵行(brahmacarya)、無殺害(ahiṃsā)、無所得(aparigraha)、真実(satya)を挙げている。また『マヌ法典』(54)によれば、遁世者に対して、無殺害により、感官を〔対境に〕執著させないことにより、ヴェーダに規定された行により、厳格な苦行の実修により、彼らはこの世にかの地位を成就する、と規定する。

かように『梵網経』『沙門果経』の小戒の冒頭に列挙された四つの戒(殺生・不与取・非梵行・妄語を離れること)は、沙門やバラモンの慣習法に通じるものがある。『律蔵』大品(55)によれば、具足戒を受けたものに対して、四非事(cattāri akaraṇiya 四不応作)を挙げている。すなわち、

1　比丘にして淫法を行なう(methunaṃ dhammaṃ paṭisevati)ものは、沙門でもなく釈子でもない。

2　比丘にして……不与取偸盗すれば(adinnaṃ theyyasaṃkhātaṃ ādiyā)、沙門でも釈子でもない。

3　比丘にして……人身の命を奪えば(manussaviggahaṃ jīvitā voropetvā)、沙門でも釈子でもない。

4　比丘にして……非真非実の上人法を称せば(asantaṃ abhūtaṃ uttarimanussadhammaṃ ullapi-

tvā)、沙門でも釈子でもない。

と規定するが、これは『波羅提木叉』[56]において、最重罪とする四波羅夷法に、邪淫・偸盗・殺生・妄語が挙げられるのと同様である。かように、四非事または四波羅夷法が『梵網経』『沙門果経』の四戒と一致することは、これらが当時の遊行者の共同体に共通な慣習法に立脚していることを証する。

しかしながら、仏教やジャイナ教においては、教団の形成に伴い、教法の体系化がすすむにつれて戒律条文の増広がはじまっている。ジャイナ教では、『ダサヴェーヤーリヤ・スッタ』[57]にマハーヴィーラの六大誓戒を挙げ、『アーヤーランガ・スッタ』の五大誓に「私は一切の夜食(rāibhoyaṇa, Skt. rātribhojana)を放棄する」を加える。これに対して仏教では、『スッタニパータ』[58]には、「生類を殺害してはならぬ。与えられないものを取ってはならぬ。嘘を語ってはならぬ。酒を飲んではならぬ。不浄行たる淫行を離れよ。夜に時ならぬ時の食事(rattiṃ...vikālabbhojanaṃ)を摂ってはならぬ」と規定し、ジャイナ教の無所得戒に対して、不飲酒戒が加えられ(仏教在家の五戒)、さらに非時食戒が追加されている。

がようにして仏教やジャイナ教の戒律は、当初の共通の基盤から、次第に各教団の立場と展開の相違に関連して、異質の体系化が進んだものと考えられる。

二　部派仏教の形成

1　初期教団にみられる伝法の系譜

書写がブッダの教法を伝持する手段として用いられなかった初期仏教の時代には、暗誦(口誦伝承)が

伝法の唯一の手段であった。『増支部経典』是第一品[59]は、仏弟子の専門的能力について記している。例えば、舎利弗(Sāriputta)は大慧中の第一、大目犍連(Mahāmoggallāna)は神通あるものの中の第一、阿那律(Anuruddha)は天眼あるものの中の第一、大迦葉(Mahākassapa)は頭陀を教えるものの中の第一、満願子(Puṇṇa Mantāniputta)は説法者中の第一、大迦旃延(Mahākaccāyana)は略説を広く分別せるものの中の第一、羅云(Rāhula)は学を好むものの中の第一、離曰(Revata Khadiravaniya)は住阿蘭若中の第一、阿難(Ānanda)は多聞・具憶念・具悟解・具堅固・近住中の第一、優波離(Upāli)は持律者中の第一であったという。

かようにして、ブッダの知的能力のそれぞれにもっとも適した弟子たちの主なものが、その特性に関する指導者として、新たに出家した比丘・比丘尼らを専門的に指導したようである。『相応部経典』[60]に、「人々はその特性(dhātu 界)によって、結びつき和合する」とあって、彼らのもとに集まった弟子たちが、専門的領域に関してグループを形成したことを推定しうる。また、この中でブッダは、これらの上座の各々のまわりで形成されたグループが、上座自身の所有する専門的な能力と同じ傾向を有したことを指摘する[61]。例えば、舎利弗に伴った比丘らは大慧であり、大目犍連に伴った比丘らは大神通者であり、大迦葉に伴った比丘らは頭陀説者であり、阿那律に伴った比丘らは天眼者であり、満願子に伴った比丘らは説法者であり、優波離に伴った比丘らは持律者であり、阿難に伴った比丘らは多聞であり、提婆達多に伴った比丘らは有罪者であったという。

さて、最初期の仏教教団における教法は法(dhamma, Skt. dharma)と律(vinaya)に区分された。そして、それぞれの伝持者を持法者(dhammadhara)[62]または持律者(vinayadhara)[63]と称している。しかし持法者の新しい名称として説法者(dhammakathika, Skt. dharmakathika 法の解説者)と誦経者(suttantika,[64][65]

Skt. sūtrāntika 経に精通せる者)が登場する。誦経者は法の集録である経の伝持者であり、説法者は経の内容たる法の解説者であるから、持法者と同様の関係にある。

しかしながら、これらの伝持者の名称は、のちには多少とも専門的に分化して用いられている。『自恣犍度』[66]『経分別』[67]によれば、誦経者は「経を合誦すること」であり、持律者は「律を決択すること」であり、説法者は「法を論ずること」である、と説明している。そして、これらの専門的な能力をもった伝持者のそれぞれが、僧伽の中でグループをなして生活し修習していたことが知られる。

さらに、説法者の法に対する解説・論究の立場が専門化すると、伝持の対象が論母または論に置き換えられる。『増支部経典』[68]『ジャータカ』[69]によれば、説法者に代って持論母者(mātikādhara, Skt. mātṛkādhara)や持論者(ābhidhammika, Skt. ābhidharmika)が現われている。これによって、説法者の専門的能力の一部である「法の解説」を持論者が分担することになったが、他方では「説法者」の使命を担うものとして、新たに暗誦者(bhāṇaka 説法者)の名称が見られるようになった。例えば、『ミリンダ王の問』[70]には、法の都に住する種々の専門的能力をもてるものが列挙されているが、その中に、持経者(suttantika)、持律者(venayika)、持論者(ābhidhammika)、説法者(dhammakathika)、ジャータカの暗誦者(Jātaka-bhāṇaka)、長部経典の暗誦者(Dīgha-bhāṇaka)、中部経典の暗誦者(Majjhima-bhāṇaka)、相応部経典の暗誦者(Saṃyutta-bhāṇaka)、増支部経典の暗誦者(Aṅguttara-bhāṇaka)、小部経典の暗誦者(Khuddaka-bhāṇaka)などが含まれている。

2　僧伽諍論と根本分裂

仏教伝承の通説によれば、仏滅後百年間は僧伽は一味和合したが、僧伽内の諍論が原因となって大衆

部と上座部の二部に分裂した(これを根本分裂と言う)と伝えられる。しかし、初期の伝承には、早くから僧伽内の二つのグループのあいだで、相互に対立して抗争したことを推定せしめる証跡を伝えている。

(1) コーサンビーの諍論

『増支部経典』[71]では、破戒・邪見・邪命・利用のために破僧伽を歓ぶ悪比丘が例示され、『中部経典』コーサンビー経[72]では、和合に資するために、慈身業・慈口業・慈意業・如法の所得・定に資する戒・解脱に導く聖見の六法を挙げている。

『コーサンビー犍度』[73]によれば、比丘の有犯の判定を認めるか否かの諍論が伝えられるが、ブッダゴーサの『ダンマパダ註』[74]は、これを持律者(vinayadhara)と説法者(dhammakathika)の諍論とみなす。また『ダンマパダ』(第五偈)の「実にこの世においては、怨みに報いるに怨みをもってしたならば、ついに怨みの息むことがない。怨みを捨ててこそ息む。これは永遠の真理である」を引用し、この理を知らないところに諍論が惹起することを指摘し、僧伽の和合を求めている。

(2) ヴェーサーリー結集(第二結集)

『七百犍度』[75]によれば、仏滅後百年(説一切有部は仏滅後百十年とする)にヴェーサーリーのヴァッジ族出身の比丘らが十事を提唱し、律の規定に牴触する「金銀の納受」を行なったのを契機として、その合法性をめぐって諍論が起こったことを伝えている。十事とは、

(1)角〔器のなかに〕塩〔を蓄える〕慣習(kappa)は、合法である(kappati)。

(2)〔正午を過ぎて、影が〕二指〔の幅となるあいだの食事〕の慣習は、合法である。

(3)村に入りて〔残食でない食事をとる〕慣習は、合法である。
(4)〔同一境界内の〕住処〔で各別に行なう布薩〕の慣習は、合法である。
(5)〔一部の衆にて羯磨を行ない、事後に〕承諾〔を求むる〕慣習は、合法である。
(6)〔和尚阿闍梨の〕常法〔に順う〕慣習は、合法である。
(7)〔食後に残食でない〕未攪乳〔を飲む〕慣習は、合法である。
(8)〔未醱酵の〕棕櫚汁(酒)を飲むことは、合法である。
(9)縁飾りのない坐具〔を用うる〕は、合法である。
(10)金銀〔を受けること〕は合法である。

となっている。ヴェーサーリーに七百の阿羅漢が集会して、十事の合法性について討議した結果、十事は非法(非合法)と断定した。因みに、上座系の律蔵は結集の論点に共通して十事を挙げるが、大衆部の律『摩訶僧祇律』[76]には、異なった伝説の経緯と討議の内容を伝えており、結集において、五浄法[77](制限浄、方法浄、戒行浄、長老浄、風俗浄)・九法の序・毘尼の五事の記が誦宣されたという。

さて、『七百犍度』ではヴァッジ族出身の比丘らは、十事の項目について「合法である」(kappati)と主張し、結集の裁定は「非合法である」(na kappati)と決定している。kappati は√klp に由来する動詞 kappeti の受動形(Skt. kalpyate)で、その項目が律の条文に照して「適切である、妥当である、合法である」ことを主張し、漢訳の諸律でこれを「浄」と訳すのは、「罪に牴触しない」ことを意味している。また kappa(Skt. kalpa)は√klp から派生した中性名詞で、「条例、戒告、規定、慣習、慣例」を意味する。したがって十事の提唱は、それぞれの慣習、または慣習に関する規定が、律の条文に照して合法であること、すなわち罪に牴触しないことを主張するものである。これに対して、『摩訶僧祇律』の五浄

法は、一応正しい規定であるが、そのまま是認すべきではなくて、四大教法に照して妥当であるときにのみ、それが合法であることを認めている。

要するに、「十事」も「五浄法」も浄法であって、ある点では律の条文に抵触するのであるが、条文の解釈によって、抵触しないと断定するところに、その特色がある。律は、本来は〈仏制不改変〉を標榜しているのであるから、仏滅後に弟子たちによって、未確定の状態にあった規則が条文化せられたのちには、条文の改変は困難となった。しかし、比丘の生活様式や社会生活の変化のために、律の条文をそのまま実行するには不適当な点が生じた。したがって、律の条文を改変することなく、条文の解釈によって処理する〈浄法〉の成立が要請された[78]。ヴェーサーリーのヴァッジ族出身の比丘らは、当時の貨幣経済の発展に伴う金銀納受の慣習をはじめとして、変化せる社会生活への進歩的な適応を主張するものであり、保守的な持律者は、これを非律非法であるとして反対したに相違ない。それ故、浄法の主張とその否定との背景には、律の規定に寛容な立場と厳格な立場との、二つのグループを推論しうる。

(3) 大天の五事

『七百犍度』の伝説には、ヴェーサーリー結集以後の僧伽の情勢(分裂)については何ら伝えていない。しかし後世のスリランカーの史伝『島王統史』『大王統史』[79]等によれば、この事件はシシュナーガ王統のカーラーソーカの治世に起こったとなし、十事を非合法とする決定に不満をもった比丘らが一万人に達して、彼ら自身の結集を行なったという。かくして仏教教団は保守的な傾向をもつ上座部と、進歩的な傾向をもつ大衆部に分裂するに至ったとする。これを根本分裂と称する。これに対して、カシミールの説一切有部の論書『婆沙論』[80]は、大天が主張した五事が原因となって僧伽に諍論が起こり、上座・大

衆の二部に分裂したとする。五事とは、「(1)〔夢精は〕餘(天女等)に誘わる、(2)無知、(3)猶豫(疑惑)、(4)〔阿羅漢果は〕他(阿闍梨)が入らしめる(認定する)、(5)〔聖〕道は〔生存は「苦である」との〕声に由るが故に起こる」を言う。

しかしながら、『婆沙論』が根本分裂の原因として挙げる大天の五事は、それ以前の論書では、大天や僧伽諍論の伝説とは無関係であったことが知られている。五事によって提唱される主張の目的とするところは、上座系仏教の目標とする阿羅漢の地位を非難することにあったようである。[81] 五事を主張する部派として、大衆・一説・説出世・鶏胤・多聞・雪山の諸部を数え、これを否定する立場にある部派として、スリランカー上座部[82]・説一切有部の諸部が挙げられるのは、雪山部はともかくも、大衆系と上座系の対立的な立場の相違に対比される。

したがって、大天の五事と教団分裂の伝説に邪見としての五事が結びつく以前に、阿羅漢を非難する見解として、五事が問題とせられていたことを想像できるから、五事諍論の背後には、立場の相違に基づく異なった傾向のグループの存在を推定せしめる。これは根本分裂に至る前段階とみなされる。

(4) 根本分裂の背景

以上のように、初期仏教の教団には、持律者と持法者の論争が存在したことを指摘できる。それは、(1)もはや実生活に適応できなくなった律の条文の厳格さを、規定の解釈によって緩和しようとする進歩的な立場(持法者・説法者)に対して、あくまで条文の履行を要求する保守的な立場(持律者)の対抗、あるいは、(2)比丘の生活において容認された慣習(浄法)を制約するために、新しい規定を制定しようとする厳格主義(持律者)に対して、従来の自由を主張する寛容主義(持法者・説法者)の対立とみることがで

きよう。そして、それらの抗争が次第に表面化して、ヴェーサーリー結集以後アショーカの時代に至るまでに、互に融和できない部派(上座・大衆)に発展したと解せられる。

3　分派の系譜

分派の系譜を示す伝承は十数種[83]に及び、部派の立場によってかなりの相違が認められる。まず南北両伝における代表的な伝承を示そう。

(1)　スリランカー上座部の伝承[84]

I. Mahāsaṃgītika (Mahāsaṃghika)
- 1. Gokulika
  - 3. Bahussutaka (4. Bahulika)
  - 4. Paññatti (3. -vāda)
- 2. Ekabyohāra (Ekavyohārika)
- 5. Cetiya (-vāda)

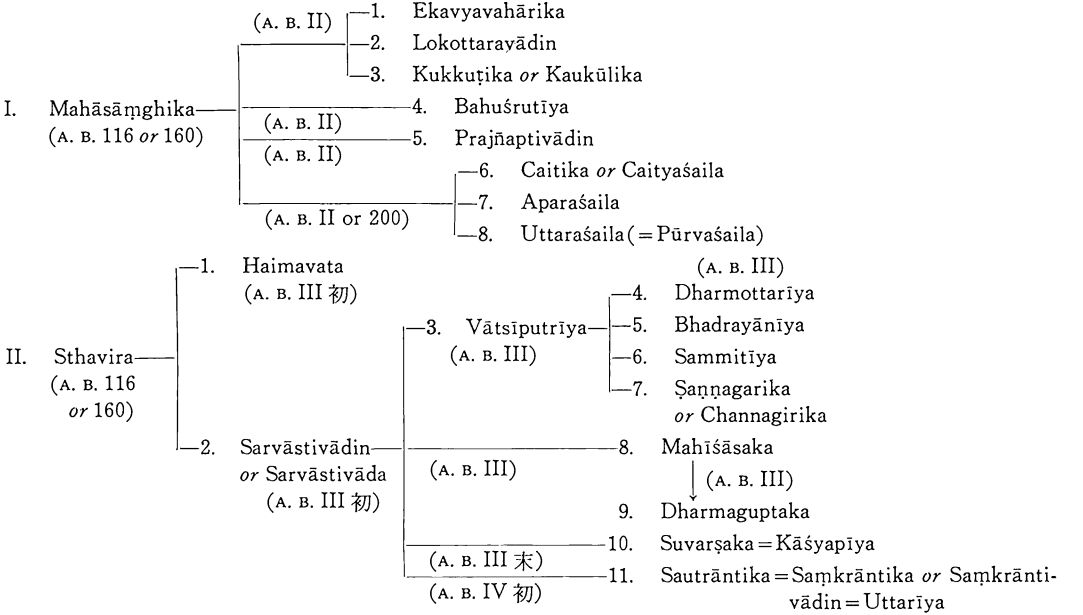
II. Theravāda
- 1. Mahiṃsāsaka
  - 7. Sabbatthavāda (-vādin)
    - 9. Kassapika (Kassapiya)
    - 10. Saṃkantika
    - 11. Suttavāda
  - 8. Dhammaguttika
- 2. Vajjiputtaka
  - 3. Dhammuttarika (-uttariya)
  - 4. Bhaddayānika (Bhadrayānika)
  - 5. Chandagārika (Chandāgārika)
  - 6. Saṃmiti

(a) その後の Jambudipa における分派
1. Hemavatika (Hemavata)
2. Rājagirika (Rājagiriya)
3. Siddhattha
4. Pubbaselika(-seliya)
5. Aparaselika(-seliya)
6. Apararājagirika (Vājiriya)

(b) Laṅkādipa における分派
1. (Dhammaruci)
2. (Sāgaliya)

* 部派の名称と順序は Dipavaṃsa (島王統史)に拠り，Mahāvaṃsa (大王統史)と相違する箇所は( )の中に示した.

(2) カシミールの説一切有部の伝承[85]



＊部派名の還梵は『部執異論』付記，大正 49・22 中—下に拠る．A. B. は仏滅後を表わし II, III…等は世紀を表わす(以下同)．

『異部宗輪論』等異訳四本に現われる部派名の対照

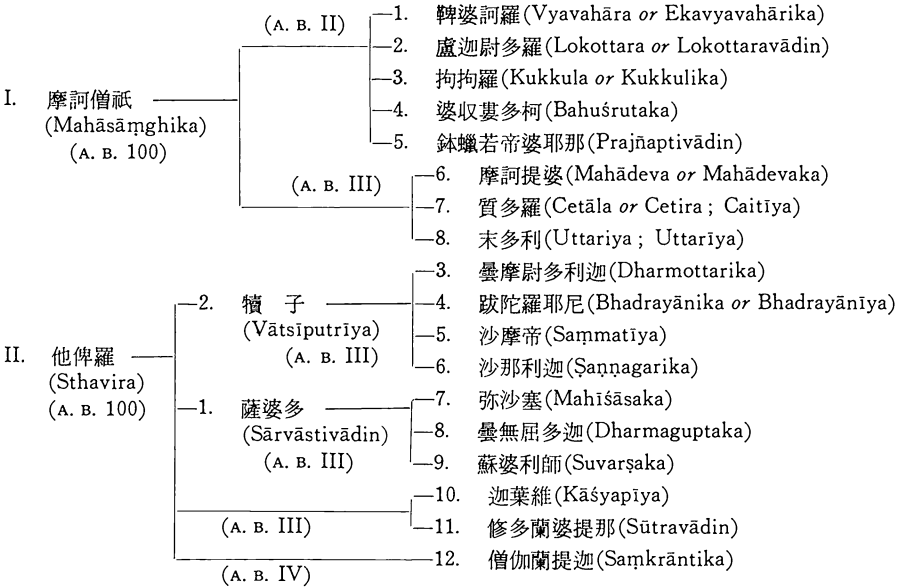
サンスクリット名	『十八部論』	『部執異論』	『異部宗輪論』	『チベット訳』	『部執異論』付記
Mahāsāṃghika	摩訶僧祇	大衆	大衆	dge ḥdun phal chen poḥi sde	摩訶僧耆柯
Ekavyavahārika	一説	一説	一説	tha sñad gcig pa ḥjig rten-ḥdas smra	猗柯毘与婆訶利柯
Lokottaravādin	出世間説	出世説	出世説		盧倶多羅婆拖
{Kukkuṭika or Kaukulika	窟居	灰山住	鶏胤	bya gag ris	{高倶胝柯 or高倶梨柯
Bahuśrutiya	多聞	得多聞	多聞	maḥ du thos pa	婆吼輪底柯
Prajñaptivādin	施設（論）	分別説	説仮	btags par smra ba	波羅若底婆拖
Caityaśaila	{支提加 or 遊迦	支提山	制多山	mchod rten pa	支底与世羅
Aparaśaila	阿羅説		西山住	nub kyi ri bo	
Pūrvaśaila	仏婆羅	北山	北山住	byaṅ gi ri bo	鬱多羅世羅
Uttaraśaila	鬱多羅施羅	上座弟子	上座	gnas brtan	他毘梨与
Sthavira(-vāda)	他鞞羅（上座）	{上座弟子 or 雪山住	{本上座 or 雪山	{śoṅ gnas brtan pa or gaṅs ri ba	{他毘梨与 or醯摩跋多
{Pūrvasthavira or Haimavata	{先上座 or 雪山			{thams cad yod par smra ba or rgyu smra ba	{薩婆阿私底婆拖 or醯兜婆拖
{Sarvāstivāda or Hetuvādin	{薩婆多 or 因論	{説一切有 or 説因	{説一切有 or 説因		
Vātsiputrīya	犢子	可住子弟子	犢子	gnas ma bu	跋私弗底梨与
Dharmottarīya	達摩鬱多梨	法上	法上	chos mchog pa	達誤多梨与
Bhadrayānīya	跋陀羅耶尼	賢乗	賢胄	bzaṅ poḥi bu	跋陀与尼与
Saṃmatīya	{弥離（底） or 三弥底	正量弟子	正量	kun gyis bkur pa	三眉底与
{Saṇṇagarika or Saṇḍagirika	六城	密林住	密林山	groṅ khyer drug pa	山拖伽梨柯
Mahīśāsaka	弥沙（塞）	正地	化地	sa ston pa	弥婆捨婆柯
Dharmaguptaka	曇無徳	法護	法蔵	chos sruṅ	達摩及多
{Kāśyapīya	{迦葉惟	{飲光弟子	{飲光	{ḥod sruṅs pa	{柯尸悲与
or Sauvarṣaka	or 優梨沙	or 善歳	or 善歳	or lo bzaṅ bo	or 蘇跋梨沙柯
{Sautrāntika or Saṃkrāntivādin	{修多羅論 or僧迦蘭多	{説経 or 説度	{経量 or 説転	{mdo sde smra ba or ḥpho bar smra ba	{修丹蘭多婆拖 or僧干蘭底婆拖

右の二表において、大衆系の部派の名称についてはおよその一致を認めうるが、スリランカーの伝承がアンドラ地方の部派(東山部、西山部など)の所属の系統を伝えないのは、その派が早くスリランカーに伝わって、インド本土の正確な情報をえられなかったためであろう。次に上座系の分派の系譜は両伝承において相違している。スリランカーの伝承は、上座系のすべての部派をTheravāda(スリランカー上座部)より流出せしめるのに対して、カシミール有部の伝承は、Sthavira(上座部)より雪山部(Haimavata)と説一切有部(Sarvāstivādin)を分立し、それ以外の上座系の部派を後者より流出せしめる。しかし、雪山部は先上座(本上座)部とも名づけられるのであるから、雪山部を上座系の本派に比定すれば、両派の伝承が上座系の諸派を自派より流出したと主張する点では共通している。

次に、上座部より分立する二大部派は、スリランカー伝承によれば化地部(Mahiṃsāsaka)と跋闍子部(Vajjiputtakal; 犢子部 Vātsiputriya に比定することについては、語源学的に問題が残る)であるが(説一切有部 Sabbatthavāda は化地部より流出)、カシミール有部の伝承は、説一切有部から犢子部(Vātsiputriya)と化地部(Mahiśāsaka)の二大部派を分立せしめる(スリランカー上座部を無視)。

かように、化地部と犢子部との分立の形態は共通しているが、説一切有部とスリランカー上座部との位置付けに相違が認められる。これは両派がある時期に対立関係にあったことを推定せしめる。したがって、他派の伝承を示そう。

(3) 『舎利弗問経』[86]〈大衆部〉の伝承



『舎利弗問経』の伝承は，その漢訳の年代から推定するに，分派の系譜の源泉とみなしうる。カシミール有部の伝承をこれと比較すると，

(1) 一説部(Ekavyavahārika)，説出世部(Lokottaravādin)，鶏胤部(Kukkuṭika)・灰山住部(Kaukūlika)，多聞部(Bahuśrutīya)，説仮部(Prajñaptirādin)——大衆部の支派

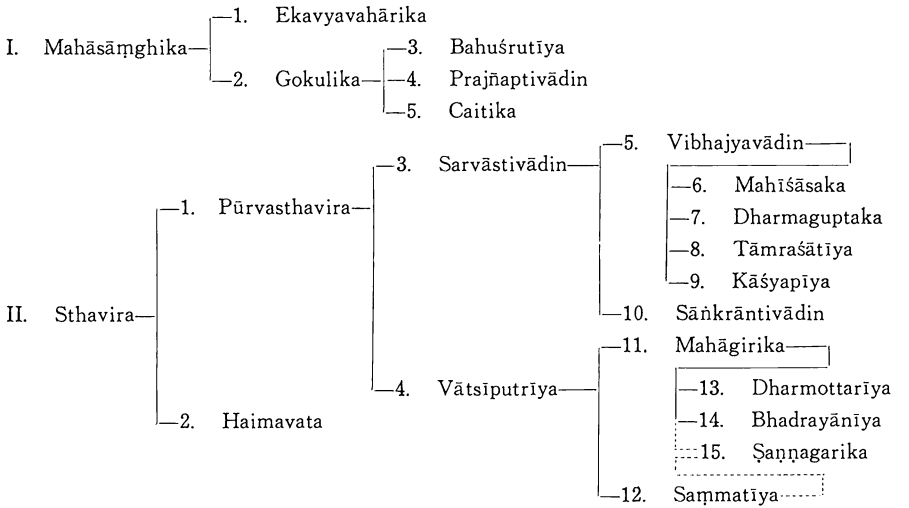
(2) 法上部(Dharmottariya)，賢冑部(Bhadrayāniya)，正量部(Sammitīya)，六城部(Ṣaṇṇagarika)・密

林山部(Channagirika)——犢子部の支派

(3)化地部(Mahīśāsaka)，法蔵部(Dharmaguptaka)——説一切有部の支派

のグループの流出の形態は一致しているが，他の諸派の分立形態に相違が認められる。これは，有部の伝承が『舎利弗問経』の伝承形態を，自派の立場で修正したことを推定せしめる。また，同経における大衆系の支派，摩訶提婆部，質多羅部，末多利部[87](Mahādevaka-*Cetāla-m-Uttariya, Skt. Mahādevaka-Caitīya-Uttarīya)は，伝承の原形とみなすことができる。

(4) パヴヤの正量部伝承[88]



右のバヴヤの正量部伝承において、

(1)一説部(Ekavyavahārika)、牛家部(Gokulika)、多聞部(Bahuśrutiya)、説仮部(Prajñaptivādin)、制多部(Caitika)——大衆部の支派

(2)法上部(Dharmottariya)、賢冑部(Bhadrayāniya)、正量部(Saṃmatiya)、六城部(Ṣaṇṇagarika)——犢子部の支派

のグループの流出の形態は、スリランカー上座部の伝承に一致する。しかし、説一切有部から流出する部派の系譜は、『舎利弗問経』のそれに近い関係にある。また、正量部伝承が、有部と化地部の中間に分別説部(Vibhajyavādin)を挿入することは注目に値する。

三　大乗仏教の実体

1　大乗成立の基盤

今日厖大な量の大乗の経・論ならびに仏・菩薩の造型が現存していることは、大乗仏教の隆盛を推定するに十分であろう。しかし、これに反して、大乗教団の実体または存在を明らかにする証跡ははなはだ少ない。例えば、大乗仏教の発生期(前二―後二世紀)のインドに関しては、現在数千に及ぶ寄進銘文が知られているが、その所属はほとんどが小乗部派に帰せられており、大乗教団への寄進を銘刻した事例は皆無に等しい。この事実は、大乗教団の実体とその存在について多くの問題を提起する。

また、論書はともかくも、厖大な大乗経典が今日に伝えられているが、それらがいかなる実体の経作

者によって作成され、いかなる伝持者のグループによって流伝されたか、これは大乗教団の実体を解明する手掛りを与えうるものであるが、これも証明するための確実な資料は現存しない。

他方、大乗思想の源流を求めて、原始仏教あるいは部派仏教のいかなる思想を基盤とし、または接触・影響を受けて発展したかを尋究することは、大乗経典成立の源流と基盤を明らかにする方法の一つといえよう。しかし、思想の貸借関係を明確に断定しがたいインド文献の特性から、決定的な結論を導きえない。殊に、最近の研究によれば、大乗仏教は、原始仏教や部派仏教の展開に留まらず、土着の信仰を含むヒンドゥイズムを基盤とした大きな宗教・文化の潮流の中にあって、相互に影響しあって形成されたとみるべき要素を多分に含んでいる。

さらに、インドにおける僧院や仏塔の考古学的発掘調査に基づいて、大乗仏教を支えた母体となるグループの存在が推定されている。これによって、大乗経典に主役として登場する人々の実体と存在が多少とも証明されるならば、大乗教団の実体を解明する手掛りがえられることになろう。

(1) 仏塔崇拝と大乗との関係

インドにおける仏教遺跡の考古学的な調査研究は、A・カニンガム、J・バージェス、J・H・マーシャルらによって進められてきたが、彼らの成果を基礎とした仏教伽藍の綜合的研究は、近年漸く伽藍構造の史的発達を概観することを可能にした。その主な研究として、P・ブラウン、S・ダット、V・デヘジア、D・ミトラおよび長尾雅人・高田修両博士のそれを挙げることができる。(89)

これらの研究は、(1)一伽藍が礼拝の対象を祠る堂塔と、僧衆が居住する僧房との二つの基本的構成要素からなること、(2)この区分はインド以来(中国・日本に亘って)、仏地と僧地を区分する伽藍構成の原

則を継承していること、(3)この二つの構成要素は成立の過程を異にしたこと、を明らかにした。

さて、インドにおける仏塔の建立と供養はアショーカ王(前三世紀)の事業に負うている。現存の仏塔の中で、クシナガラ、ヴァイシャーリー、バールフト、サーンチー、ソーパーラー等の諸塔は、王の建立または増広に由来すると推定されている。しかし、サールナート(初転法輪の地)の法塔やボード・ガヤー(成道の地)の大塔のように舎利を含まない塔も現存している。起塔供養の対象となった者に、釈尊の入滅に先立って遷化した二大弟子、舎利弗と目犍連や、アショーカ王時代の伝道師があり、彼らの舎利が、ソーナーリ、サトダーラ、ボージプル、アンデール、サーンチーの塔に合祀された事実によって、その一斑を知りうる。

初期の教団においては、仏塔の建立と供養は在家の信者のみが関与すべきことと規定された。しかし、仏塔の建立と供養の功徳が推奨されて流行するに及んで、出家者も仏塔を受容した。仏塔と僧院が結びつくに至った経過について、高田博士は次の三つの場合を想定している。(90) すなわち、

(1)僧院のすでに存するところに仏塔の造立された場合。これは実際に行なわれたであろうが、遺蹟によって実証することは困難である。

(2)仏塔のある傍らに僧院の造営された場合。クシナガラの涅槃塔、サールナートのアショーカ法塔、カウシャーンビーのゴーシタ・アーラーマの古塔などがある。また、ピプラフワー塔、ヴァイシャーリー塔、バールフト塔には、傍らに僧院が建立された証跡がない。

(3)仏塔と僧院が同時に計画的に造営された場合。ほとんどの仏教遺蹟はこの範疇に含まれる。

という。

仏塔は建立の目的によって、①舎利塔、②資具塔、③記念塔、④奉献塔の四種に分類される。①は仏

陀・仏弟子・地方の長老の舎利を奉安した塔である。例えば、ピプラフワー塔、ラウリヤー・ナンダンガリー塔A、ソーナーリ第一・二塔、アンデール第一・二・三塔、サトダーラ第二塔、ボージプル第四・七塔、ナーガールジュナコンダの大塔と第六塔、グディヴァーダ塔、ソーパーラー塔、ガンダーラのカニシュカ大塔、タクシラの諸塔、マーニキアーラ大塔等では、舎利が発見されるか、舎利を奉安したと考うべき証跡を残している。②は仏陀が用いたと信じられた衣鉢を奉安した塔で、『大唐西域記』に数多く記されている。③は仏陀の事蹟を記念して建立された塔で、『法顕伝』『大唐西域記』に指摘される。④は仏蹟の巡礼者が善根功徳を目的として奉献した小型の塔で、ボード・ガヤー、サーヘート、サーンチー、タフト・イ・バヒー、ブトカラ、タクシラ等に数多く見出される。また奉献塔はその壁龕に仏像や神像を安置したが、煉瓦や石で構築された塔では、内部に仏像・神像・写経・陀羅尼等を蔵している。

さて、仏塔崇拝に関連する寄進銘文を見るに、舎利の奉安および塔・制多・制多堂の建立は、グプタ以前(前二―後四世紀)に圧倒的に多く、グプタ期(後四―六世紀)は二、三の例にすぎない。これに対して、縁起法頌の銘刻は、グプタ以前では一例にすぎないが、グプタ期以降にその数が増大し、パーラ期(後八―一二世紀)には圧倒的に多くなっている。『南海寄帰内法伝』[91]によれば、仏塔に身舎利(大師の身骨)と法舎利(縁起法頌)を奉安した二種を区別している。

かような仏塔崇拝の史的展開を考慮するとき、初期大乗経典にそれが反映したと考うべき事例を指摘できる。例えば、『法華経』に現われる仏塔崇拝の形態は、仏塔の構造的変遷および建立・供養の形態と密接な関係を示している。すなわち、『法華経』第一期に現われる舎利塔の建立・供養の勧奨は、仏塔の建立・供養が全インドに流行し、教団が仏塔を僧院内に導入することを是認した時代を背景としている。これに対して『法華経』第二期に現われる舎利塔供養の禁止、経巻を内蔵した制多建立の勧奨は、

時代の流行に対する『法華経』の新しい立場の表明であり、奉献塔建立の先駆的形態と言えよう。[92]

(2) 大乗仏教の担い手

ところで、前記の仏塔寄進銘文の中で前二世紀に、バールフトやサーンチーの仏塔の付属物が説法師(bhāṇaka)によって寄進されたことを示す記述が注目される。[93] これによって、前二世紀にはすでに仏塔を中心として、聖地を訪れる巡礼者のために、誦経等の讃仏供養の儀式を執り行ない、種々の譬喩(ジャータカや仏伝)を用いて説いた説法師の存在が知られる。また、カールラー窟院の石柱[94](日付不明)に法上部の説法師(bhāṇaka)の、アマラーヴァティー塔の石板[95](二世紀)に相応部経典の暗誦者(Saṃyutta-bhāṇaka)の、ナーガールジュナコンダのアーヤカ柱[96](三―四世紀)に長部・中部経典の受持者(Dīgha-Majhima-nigaya-dhara)の寄進を銘記するのも、彼らの仏塔との関係を推定せしめる。

さて、説出世部の律蔵に付せられた仏伝『マハーヴァストゥ』[97]によれば、bhāṇaka(聖典暗誦者、誦経者)が音楽家(gandharvika)の一種に数えられている。また後の譬喩・仏伝・大乗の経典では、複合詞dharma-bhāṇaka(説法師)が初期仏教文献のdharmadhara(持法者)やdharmakathika(説法師)と同意義に用いられている。これは、彼らが自らを教法伝持の正統者たらんとしたことを示唆している。しかし、大乗の説法師の地位は、殊に初期においては低かったものの如く、『般若経』等で六波羅蜜の一に忍辱を数え、『法華経』法師品で、説法師の三軌の一に忍辱を取り上げたことを論拠として、阿含の解説・註釈と形而上学的思弁によるアビダルマ体系の形成に没頭した上座系諸派の学的傾向に満足しなかった大乗の菩薩らが、従来の持法者・法の解説者の使命を大乗の担い手dharma-bhāṇakaに付託した事情の一端を窺うことができる。

2　大乗教団存在の問題

(1)　仏塔教団の存在

平川彰博士[98]は、律蔵その他の資料を検討して、仏塔供養は本来、部派教団にはなかったのであるが、のちになって部派教団に導入されたため、部派仏教に完全に融合することなく、僧伽内において仏塔が一種独立的な存在となっていたことを想定する。そして、原始教団の仏塔運営の形態から一歩進めて、仏塔には比丘僧伽に所属しない仏教者がいて、彼らが仏塔を管理し、仏塔の布施物を収受し、それによって生活し、宗教活動を展開していたことを推論する。特に、部派に所属しない仏塔では、宗教活動は自由であったが、その中心は具足戒を受けていない「非僧非俗」の宗教者であったとみなし、ここに「仏塔教団」の存在を仮定している。また、『郁伽長者経』に、出家菩薩の住居として塔寺と阿練若(森林)を説いていることを指摘して、その塔寺をかような仏塔であるとみなし、大乗仏教の源流の一つを、そこに求めうる根拠があるという。

高田修博士[99]は、インドで発掘された仏教僧院遺跡に、(1)主塔を中心として堂塔が並ぶ区域(塔地、仏地)と、僧衆の住所である区域(僧地)との区分のあること、(2)右のような仏地・僧地の区分をはっきりさせながら、しかも僧院のあるものに、仏塔を中心にして、その四方を僧房で取り囲んだ配置のあること、を例証する。また、これらの遺跡出土の寄進銘文が、特定の部派の受用を銘刻することを根拠として、それらが部派仏教の僧院遺跡であって、大乗仏教の僧院遺跡の存在を証明するものとならない、との見解を提示する。そして、かりに西北インドに限定しても、多数の仏塔が存在し、それらを荘厳する美術が栄えた事実から、仏塔崇拝者の集団が勢力ある存在であったことを認めながらも、銘文にその集

団についての示唆がまったく見られない事実は、逆に銘文に特に指摘されている小乗部派の、当地方における優勢を帰納させるという。

静谷正雄教授[100]は、仏塔教団の成立と発展の考察に当って、バールフト仏塔を中心とする仏塔信仰者の構成とその性格を検討して、仏塔教団の指導的役割を演じたのは説法師(bhāṇaka)であったと推定する。また、大乗運動のリーダーとして登場する説法師(dharma-bhāṇaka)の中に bhāṇaka の呼称が保存され、この説法師とあたかも交換するかのように、bhāṇaka が碑銘から姿を消している事実に注目する。

(2) 信仰運動としての大乗

ベルギーの仏教学者E・ラモット[101]は、『大智度論』の仏訳に対する序文の中で、大乗教団の実体についての疑問と仮説を提示している。すなわち、教学に関して対立した二つの部派は、時代の経過とともにわずかに変革された。しかし、説一切有部は、釈迦牟尼が彼の弟子に教えた古い仏教を堅持したが、西暦紀元のころ、仏教の新しい形式に精通した人によってその派の中心を占められた。彼らは、より大胆に鼓舞せられ、より急進的な哲学の理念に鼓吹せられ、仏陀と未来仏の本性について、未知の学説を主張した。改革的というよりは、人の心を動かすこの運動は大乗の名をとり、古い教義と実践を小乗と称した。それは新しい部派を形成しなかった。その名は碑銘には未だ現われなかったが、それは僧伽の中でさえも発展した。

すでに五百年このかた伝えられた教法を正法と考えた修道僧らは、大乗とともに実践することを拒み、彼らの著作を偽経として拒絶し、像法の新しい運動を非難した。しかし、これらの保守的な声聞らの傍らに、大乗経を考慮に入れて、それを保存または作成して仏陀の言葉とみなし、それらの考えを採用し

た進歩派が存在していた。彼らは僧院を去ることなく、彼らの見解に賛成しない上座と共住しつづけた。かようにして、七世紀にインドを旅行した玄奘は、『大唐西域記』の中で、三種の僧院、すなわち、小乗部派の僧院、大乗の僧院、大小二乗兼学の僧院を区別している。

ラモットは、『大智度論』の著者は説一切有部に所属し、恐らくのちになって大乗に帰入したであろうと推定する。その論拠は「初品中讃尸羅波羅蜜義第二十三」において、著者が宗教生活に対して示した高い評価、大衆部についての蔑意を含んだ彼の沈黙は、彼が西北インドの有部の僧院で、比丘の黄衣をまとったことを想像させるという。

教養ある教師のもとに、著者は聖典の研究に専念し、三蔵を記憶し、有部のアビダルマを専攻した。のちになって、大乗経の講義は彼に感動を与えた。初期の中観派の研究は、彼に新しい理念の正当性を確信させた。彼は大乗に移ったが、煩瑣哲学者の慣習を放棄することはなかった。『二万五千頌般若』(大品般若)に対する註釈に当って、大部の釈論を作成したが、それは有部のアビダルマにおける大乗の答弁の観を呈した。著者は組織の点では有部であり、信仰の点では大乗教徒であった、という。

ラモットが指摘した著者のこの二重性は、大乗の実体に関する一つの仮説を提示するものといえよう。

3　諸乗兼修の僧院

(1) 菩薩ガナの組織

大乗経典には菩薩の教団組織を示す「菩薩衆」(bodhisattva-gaṇa)または「菩薩僧」(bodhisattva-saṃgha)の用語が現われるが、これは部派教団を示す「声聞僧伽」(śrāvāka-saṃgha)に対比される。

ガナとサンガは、前述の如く、本来は古代インドの共和制部族国家の名称であったが、前六世紀に沙

門の共同体が成立したとき、ジャイナ教は好んでガナを、仏教はサンガを用いた。したがって、ガナもサンガも本来は意味上の区別はなかった。しかし、サンガが仏教教団を表示する用語となり、比丘僧伽と比丘尼僧伽に分かれたが、その正式の構成員は出家して具足戒を受けた比丘・比丘尼のみであった。そのため大乗菩薩に出家と在家の菩薩が含まれたとすれば、仏教の伝統的用例から、bodhisattva-saṃgha は必ずしも適当でなかったであろう。この意味において、大乗経典が bodhisattva-gaṇa の用語を好んだのは当然のことといえる。

平川博士は、初期の大乗教団において、出家の菩薩が声聞僧伽で具足戒を受け、声聞僧伽の一員となったとすれば、声聞僧のほかに別の菩薩僧はないことになるのであるから、「菩薩僧」の用語の成立は、部派仏教の外に菩薩の教団が出現したことを示す、との見解を示している。

さて、菩薩ガナの教団組織を具体的に示した経典は見当らないが、大乗経典が菩薩僧を仏の説法の会座に加えている点は、大乗経典成立時代の歴史的基盤を反映している。在家菩薩の往詣する塔寺の居住者として、『法鏡経』[102]（一八一―）は十二種の除饉（比丘）を、『郁迦羅越問経』[103]（一六六―三一三）は十四種の比丘を、『大宝積経・郁伽長者会』[104]（一五二）は十五種の比丘を、『チベット訳』[105]は十七種を、『十住毘婆沙論』[106]（四〇二―四一二）には二十二種を述べている。これらを『ミリンダ王の問』[107]の法の都に居住するものと対比すれば次頁の如くである。

この対照表において、『ミリンダ王の問』に列挙する法の都の居住者は、前二世紀のインド・ギリシア王メナンドロス（ミリンダはインド名）治下の部派僧院の構成員を示している。これに対して、在家菩薩の往詣する塔寺の居住者は、大小二乗兼学の僧院を反映しており、大乗菩薩の立場から、部派僧院の居住者を大乗の塔寺のそれに置き換えた意図を窺うことができる。

（在家菩薩の往詣する塔寺の居住者）

『法鏡経』	『郁迦羅越問経』	『郁伽長者会』	『チベット訳』	『十住毘婆沙論』
1多聞	1多智者	1多聞	1多聞	3読修多羅者
2明経者	2解法者	2説法	2説法者	1説法者
3奉律者	3持律者	3持律	3持律者	2持律者
4奉使者	4住法者	4持阿含	4持論母者	4読摩多羅迦者
5開士奉蔵者	5持菩薩品者	5持菩薩蔵	5持菩薩蔵者	5読菩薩蔵者
6山沢者	6閑居行者	6阿練児	6阿蘭若者	6作阿練若者
7行受供者	7分衛者	7少欲	7少欲者	18少欲者
		8乞食	8乞食者	8乞食者
	8服五衲衣者	9著糞掃衣	9糞掃衣者	9一食者
				7著納衣者
				12但三衣者
				13著褐衣者
8思惟者	9知止足者	11離欲	10知足者	19知足者
9道行者	10独行者	10独処	11寂静者	20遠離者
		12修行	12瑜伽行者	
	11坐禅者	13坐禅	13坐禅者	21坐禅者
				10常坐者
				11過中不飲漿者
				14随敷坐者
				15在樹下者
				16在塚間者

（法の都の居住者）

『ミリンダ王の問』

1持経者
4説法者
2持律者
3持論者
5本生経の暗誦者
6長部経典の暗誦者
7中部経典の暗誦者
8相応部経典の暗誦者
9増支部経典の暗誦者
10小部経典の暗誦者
17阿練若住者
16己利専修者
11戒具足者
12定具足者
13慧具足者
14覚支修習者
15正観者
22常坐者
18樹下住者
19露地住者
20藁堆住者
21塚間住者

10開土道者　12大乗者　14菩薩乗者　17在空地者

11佐助者　13精進者　14営　事　15造営監督者　22勧化者
12主事者　14典寺者　15寺　主　16執事人
17典寺者(?)

23(四)向者
24(四)果住者
25有学者
26果具者
27預流者
28一来者
29不還
30阿羅漢

(2) 大乗僧院の実例

グプタ以前の寄進銘文においては、仏教教団への寄進物には、特定の部派の所領とすることが銘記され、大乗教団への寄進を証明する碑銘は皆無に等しかった。しかし、グプタ期には部派の所領たることを銘刻したものは、説一切有部と化地部の各一例にすぎず、大乗の名称が三例今日に伝えられる。[108] ところがパーラ期には、部派の名称は皆無となり、大乗の名称が九例、菩薩ガナの名称が一例現存している。[109] 以下にその中の主な例を示そう。

グナーイガル村(東ベンガル)出土銅板銘文[110](五〇七―八年)によれば、ヴァイヌヤグプタ王がウッタラ・マーンダラ国のカーンテーダダカ村の未墾地を聖観自在学問寺(Āryya-Avalokiteśvara-āśrama-vihāra)に寄進したことを銘刻している。そして、この寄進物は大乗者たる釈種比丘・軌範師(mahāyānika-Śākya-bhikṣu-ācāryya)シャーンティデーヴァが樹立した「大乗の不退転者の比丘僧伽」(mahāyānika-(a)vaivarttika-bhikṣu-sagha)の所領としている。これはこの僧院が大乗化した比丘僧伽に所属すること

を実証する。

ボード・ガヤー出土仏像台座銘文[111]（一〇世紀頃）によれば、サマタタ人で、すぐれた大乗の信奉者（mahāyāna-yāyin）で、ソーマプラ大寺（Somapura-mahāvihāra）の止住者で、律を知れる（vinayavid）上座（sthavira）ヴィールエーンドラの寄進であることを銘刻している。ここでは大乗を信奉せる持律の上座の存在を伝える。同じくクルキハル青銅像銘文[112]（一〇世紀頃）にも、釈種比丘で、すぐれた大乗の信奉者（mahāyāna-yāyin）で、カーンチー国生まれの上座（sthavira）ブッダジュニャーナの寄進に関して銘刻している。

次に、ナーランダー出土銅板銘文[113]（八六〇年頃）は、スヴァルナドヴィーパの王バーラプトラデーヴァの要請によって造営されたナーランダーの僧院に対して、パーラ王朝のデーヴァパーラが五か村を寄進したことを記録する。その中で、この五か村からの収入が、般若波羅蜜のごとき法眼の住処たる仏世尊のために、タントラの精通者（tāṃtrika）たる菩薩衆（bodhisattva-gaṇa）と、八大人（aṣṭa-mahāpuruṣa-pudgala）からなる四方の聖比丘僧伽への施物・供物・衣食・臥具・医薬等のためと、法宝書写・僧院の維持修理のために、施与されたことを記している。これはナーランダー僧院に密教系の菩薩衆が共住したことを証する。また、オリッサ博物館蔵パドマパーニ像銘文[114]（七世紀）によれば、この像がシュバーカラデーヴァの治世に大曼荼羅の軌範師（mahāmaṇḍala-ācārya）として著名な学匠ラーフラ（多分、金剛乗のラーフラバドラ）によって造立されたことを銘刻している。

以上の例証より、大乗仏教が全インドに展開する過程において、小乗部派の僧院と並行して、かなりの僧院が大乗化するか、あるいは大乗（密教を含めて）と小乗が兼修されたことを推定しうる[115]。そして、この事情は『大唐西域記』の「小乗の僧院、大乗の僧院、大小二乗兼学の僧院」の記述と符号する。

略号および引用テキスト

Skt. : Sanskrit 語

BHS. : Buddhist Hybrid Sanskrit 語

Pkt. : Prākrit 語

Pā. : Pāli 語

AMg. : Ardha-Māgadhī 語

(1) パーリ教典

Sn. : Suttanipāta, Pāli Text Society, London.

Dhp. : Dhammapada, PTS.

DhpA. : Dhammapada-aṭṭhakathā, PTS.

It. : Itivuttaka, PTS.

DN. : Dīgha Nikāya, PTS.

MN. : MajjhimaNikāya, PTS.

SN. : Saṃyutta Nikāya, PTS.

AN. : Aṅguttara Nikāya, PTS.

Vin. : Vinaya Piṭaka, PTS.

(2) ジャイナ教典

Āyār. : Āyāraṅga-suttam (Ācārāṅgasūtram), Jaina-Āgama-Series, No. 2 (1), Bombay 1976 ; The Āyāraṃga Sutta of the Çvetāṃbara Jains, ed. by H. Jacobi, London 1882 ; Ācārāṅgasūtram and Sūtrakṛtāṅgasūtram, Lālā Sundarlāl Jain Āgamagranthamālā, Vol. I, Delhi 1978.

Süy. : Sūyagaḍaṃgasuttaṃ (Sūtrakṛtāṅgasūtraṃ), Jaina-Āgama-Series, No. 2 (2), Bombay 1978.

Das. : Dasaveyāliyasuttaṃ (Daśavaikālikasūtram)
Utt. : Uttarajjhayaṇāiṃ (Uttarādhyayana) } Jaina-Āgama-Series, No. 15, Bombay 1977.

The Uttarādhyayanasūtra, ed. by J. Charpentier, Uppasala 1922.

Isi. : Isibhāsiyāiṃ(Ṛṣibhāṣitāni), by W. Schubring, Nachrichten von Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-Hist. Kl. 1942, Nr. 6 ; 1952, Nr. 2 ; Revidierter Text, Alt-und Neu-Indische Studien 14, Hamburg 1969.

(1) Mahāvagga, I. 11. 1.
(2) Āyār. 1. 8(Sū. 254).
(3) Dhp. 416.
(4) Utt. 8. 19.
(5) Sn. III. 1. Pabbajjā-sutta, 423, 406 ; Dhp. 388.
(6) Utt. 9. 42 ; 35. 3.
(7) Sn. III. 6. Sabhiya-sutta, 537.
(8) Isi. 25, 32, 34, 37.
(9) Sn. II. 13. Sammāparibbājaniya-sutta, 359, 375, 266–267 ; Dhp. 378.
(10) Utt. 8. 11, 19 ; 15. 1–2, 16.
(11) Dhp. 264–265. Pā. sameti は saṃ-√i(集合する，知る)の現在形であり，「〔諸悪を〕知る」意味にとることもできるが，ここでは samaṇa(沙門)の語源的説明を意図している。sammati＜√śam(鎮める)の caus. śāmeti となりうることに由来する。また，samitta は，sammati の ppp. samita＋tta(Ska. -tva)「〔諸悪を〕仮止した状態にあるもの」を「沙門」とみている。DhpA. iii. 391. pāpāni vūpasameti(＜Skt. vi-upa-√śam ; 諸悪を仮止する)の意味に解釈している。なお samaṇa(Skt. śramaṇa＜√śram 努力する，苦行する)は「努力するもの，苦行するもの」を意味する。
(12) Utt. 8. 11.
(13) Dhp. XXVI. Brāhmaṇavagga, 422＝Sn. 646.
(14) Utt. 25. 34.
(15) Dhp. 281.

(16) Isi. 31, 29, 37; Das. 12. 5.

(17) Dhp. VII. Arahantavagga, 91, 98, 97; DhpA. ii. 187–188.

(18) Utt. 1. 7; Das. 12. 15.

(19) Das. 4. 1.

(20) Sn. I. 12. Muni-sutta, 207–208; Dhp. 268–269. Pāṇini-sūtra の unādi sūtra 565 によれば，maner uc ca(接尾辞 -in が √man〔考える〕の後にくる時，その a は u におきかえられる)，すなわち man＋in＝muni となる。K. P. Norman, Middle Indo-Aryan Studies II, Journal of the Oriental Institute, Vol. 10, Baroda, p. 350, n. 6 によれば，munāti＜*mnāti＜√mnā, Cl. II の派生を想定し，原音 m の後に語中の添加 u が伴い，ā が短音化して muṇai となる(cf. Pā. pāpunāti, Pkt. pāuṇai＜*prāpnāti＝prāpnoti)。

(21) Isi. 27. 1–2; Utt. 12. 15; 35. 2; Das. 5. 1. 2.

(22) Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad, iii. 5. 1.

(23) Muṇḍaka-upaniṣad, i. 2. 11.

(24) Chāndogya-upaniṣad, ii. 23. 1.

(25) P. Deussen, Die Philosophie der Upanishad's Allgemeine Geschichite der Philosophie, erster Band, zweite Abteilung, Leipzig 1920, pp. 334–335; Sechzig Upanishad's des Veda, Leipzig 1921, p. 97.

(26) Gautamīya-dharmasūtra, iii. 2.

(27) Āpastambīya-dharmasūtra, ii. 9. 21. 1.

(28) Vāsiṣṭha-dharmasūtra, vii. 2.

(29) Mānava-dharmaśāstra(＝Manusmṛti), iii. 1–2, vi. 1, 33.

(30) Jābāla-upaniṣad, 3.

(31) Saṃnyāsa-upaniṣad, 1.

(32) Nāradaparivrājaka-upaniṣad, 1.

(33) S. Dutt, Buddhist Monks and Monasteries of India, their History and their Contribution to Indian Culture, London 1962, p. 41.

(34) Sn. III. 6. Sabhiya-sutta ; cf. Sāmaññaphala Suttanta, 2–7 (DN. i. 47–49).

(35) Das. 6. 1.

(36) S. Dutt, op. cit., pp. 48–49.

(37) J. Bloch, Les inscriptions d'Asoka, Paris 1950, pp. 98, 112, 115, 120.

(38) Strabon, XV. 1. 16 ; C. Müller, Fragmenta Historicorum Graecorum, Paris 1848, Vol. II, p. 437. メガステネス (Strabon, XV. 1. 60) は沙門の中でもっとも尊敬されているものを林住者 (Ὑλόβιοι) と呼ぶ。この林住者が如何なる実体のグループであったかについては異説があるが、一般に四階期の第三階梯たる林棲期 (vānaprastha) に比定される (Liddell & Scott's Greek-English Lexicon)。これに対して V. R. Ramachandra Dikshitar, The Mauryan Polity, Madras 1953, pp. 269, 273 は、第三および第四の生活階梯 (saṃnyāsin) に比定する。

メガステネスの〈Σαρμᾶναι〉に仏教徒が含まれたかどうかは明らかでない。しかし、アレクサンドリアのクレメンス (Clemens, A. D. 215 死) は Stromateis (Müller, op. cit., p. 437) の中で、インド人には裸の哲学者 (Γυμνοσοφισταὶ) と他の異邦的哲学者 (φιλοσόφοι βάρβαροι) があると言ったのちに、Σαρμᾶναι と Βραχμᾶναι の二種を説明し、前者に関係するものとして Ὑλόβιοι にふれ、インド人の中に仏陀 (Βούττα) の教を遵奉する人々があり、彼らは仏陀の神聖の故に、彼を神として崇拝した、と述べている。

(39) Macdonell & Keith's Index to the Vedas によれば、gaṇa は 'Collective, Aggregate' を意味し、『リグ・ヴェーダ』『アタルヴァ・ヴェーダ』に現われて、種族や部族に用いられ、パーニニは gaṇa を saṃgha と同等に考える。パタンジャリは『パーニニ』五・一・九に対する註釈において、saṃgha は一個の団体であるので、そう呼ばれたとする。gaṇa は主としてジャイナの教団に用いられ、gaṇadhara, gaccha の名称がある。仏教では saṃgha を用い gaṇa と区別する (Cullavagga, VI. 15. 2)。

(40) AN. i, pp. 185–188 (III. 64. 1–6).

(41) Mahāvagga, I. 23. 1–10 ; 24. 1–6.

(42) ibid., I. 6. 28 ; 5. 4. には「無上等正覚を現等覚した」という、仏陀を「等正覚者」(sammāsambuddha) と称す。

(43) 平川彰『原始仏教の研究』春秋社、一九六四年、三五二―三五三頁。
(44) J. Bloch, op. cit., pp. 170–171.
(45) Cullavagga, VII. 3.『五分律』大正二二、一六四上。『毘尼母経』大正二四、八二三下。『出曜経』大正四、六九五下。『四分律』大正二二、九〇六中。『根本説一切有部破僧事』大正二四、一六七下、一七〇中―一七二中、二〇二下、二〇三上―中。『十誦律』大正二三、二五七上。
(46) Süy. 2. 6. 1–2.
(47) Brahmajāla Suttanta, DN. No. 1, 1. 7–27.
(48) Sāmaññaphala Suttanta, DN. No. 2, 43–63.
(49) ibid., 42.
(50) Āyār. 2. 15.
(51) 後世ウァースヴァーティはこれを根拠として、Tattvārthādhigamasūtra, 7. 1. において、「誓戒とは、殺害と虚偽と偸盗と淫行と所得(himsā-anṛta-steya-abrahma-parigraha)より離れることである」と説く。
(52) Chāndogya-upaniṣad, iii. 17. 4.
(53) Āruṇika-upaniṣad, 3.
(54) Manusmṛti, vi. 75.
(55) Mahāvagga, I. 78. 1–5.
(56) Vin. iii, pp. 11–109.
(57) Das. 4. 1–6.
(58) Sn. 400.
(59) AN. XIV. Etad-agga-vagga (i, pp. 23–26). 大正二一、五五七中―五五八上。
(60) SN. ii, p. 157.
(61) ibid., pp. 155–156.
(62) Sn. 58.
(63) Vin. i, p. 197.

(64) DhpA. i, pt. 1, pp. 44 ff.
(65) Jātaka, iii, p. 486.
(66) Vin. i, p. 169.
(67) ibid., iii, p. 159.
(68) AN. ii, p. 147; iii, pp. 179, 361.
(69) Jātaka, i, p. 218.
(70) Milindapañha, p. 341.
(71) AN. ii, p. 239.
(72) MN. (48), i, pp. 320 ff. Kosambiya Sutta.
(73) Mahāvagga, X. Kosambakkhandhaka; 『十誦律』大正二三、二一四上—二一七下。Kośāmbakavastu, Gilgit Mss., iii, pt. 2, pp. 171-196; 『四分律』大正二二、八七九中—八八五上。『五分律』大正二二、一五八下—一六一上。『摩訶僧祇律』大正二二、四三九中—四四一中。
(74) DhA., I. 5. Kosambakavatthu(i, pp. 53-54).
(75) Cullavagga, XII; 『毘尼母経』大正二四、八一九中—下。『十誦律』大正二三、四五〇上—四五六中。『四分律』大正二二、九六八下—九七一下。『五分律』大正二二、一九二上—一九四中。『根本有部雑事』大正二四、四一一下—四一四中。
(76) 『摩訶僧祇律』大正二二、四九三上—下。
(77) 平川彰『律蔵の研究』(山喜房仏書林、一九六〇年、六七五頁)によれば、「制限浄」は特定の精舎の慣習的規定、「方法浄」は国土の慣習的規定、「戒行浄」は持戒比丘の慣習的規定、「長老浄」は長老の実行している慣習的規定、「風俗浄」は在家の慣習で、非時食・飲酒・行婬などをいう。
(78) 同、七三四—七五七頁。
(79) Dīpavaṃsa, iv-v; Mahāvaṃsa, iv-v; Samantapāsādikā, pp. 33-37.
(80) 『阿毘達磨大毘婆沙論』大正二七、五一〇下—五一二上。
(81) Vasumitra, Samayabhedoparacanacakra. 『十八部論』『部執異論』『異部宗輪論』『チベット訳』(大谷 No.

5639, 東北 No. 4138) ; Bhavya, Nikāyabhedavibhaṅgavyākhyāna. 『チベット訳』(大谷 No. 5640, 東北 No. 4139) ; Vinītadeva, Samayabhedoparacanacakre nikāyabhedopadarśanasaṃgraha-nāma. 『チベット訳』(大谷 No. 5641, 東北 No. 4140).

(82) Kathāvatthu, II. 1–5.

(83) 拙著『改訂増補・初期仏教教団史の研究』山喜房仏書林, 一九八〇年, 四一四一四四九頁。

(84) Dīpavaṃsa, v. 39–54〔A. D. IV〕; Mahāvaṃsa, v. 1–13〔A. D. VI〕.

(85) Vasumitra, op. cit. 『十八部論』〔A. D. 401–413〕大正四九, 一七中一下。『部執異論』〔A. D. 548–569〕大正四九, 二〇上一中。『異部宗輪論』〔A. D. 662〕大正四九, 一五上一中。『チベット訳』〔A. D. IX〕大谷 No. 5639, 168b7–170b2, 東北 No. 4138, 141a5–142b1.

(86) 『舎利弗問経』〔A. D. 317–420〕大正二四, 九〇〇中一下。

(87) A. Bareau, Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule, Saïgon 1955, p. 17 によれば, 質多羅(Caitra), 末多利(Matarīya)と, E. Lamotte, Histoire du bouddhisme indien, Louvain 1958, p. 588 によれば, 質多羅(Caitra＝Caitika), 末多利(Matara＝Uttaraśaila)の比定関係を推定している。しかし, B. Karlgren, Grammata Serica Recensa, Stockholm 1972 および藤堂明保『漢字語源辞典』学燈社, 一九七〇年によれば, 質多羅＝tśiẹt-tă-lia＜*Cetira＜Cetia＜Cetiya(Skt. Caitīya または *Cetāla＜Ceta＋āla/illa(Skt. Caitīya) ; 末多利＝muat-tā-lji＜m-Uttari[ya]を推定しうる。したがって『舎利弗問経』の「摩訶提婆部・質多羅部・末多利部」の原文は, Mahādevaka-*Cetira-m-Uttariya/Mahādevaka-*Cetāla-m-Uttariya(-m- は Sandhi consonant)であったであろう。拙稿「アンダカ派の形成と展開(その一)——制多山部の成立」『玉城博士頌寿記念 仏教の歴史と思想』大蔵出版, 一九八五年, 五七一七六頁。

(88) Bavya, op. cit. 『チベット訳』〔A. D. 981–1054〕大谷 No. 5640, 179a5–187b1, 東北 No. 4139, 148b4–154b2.

(89) P. Brown, Indian Architecture, Buddhist and Hindu Periods, 4th ed. Bombay 1959 ; S. Dutt, op. cit. ; V. Dehejia, Early Buddhist Rock Temple, A Chronology, Cornell University Press, New York 1972 ; D. Mitra, Buddhist Monuments, Calcutta 1971 ; G. M. Nagao, The Ancient Buddhist Community in India and its Cultural Activities, ed. by the Commemoration Committee on the Occasion of Professor Nagao's Retirement

from Kyoto University, Kyoto 1971 ; 高田修『仏教美術史論考』中央公論美術出版，一九六九年，三二一—一一九頁，拙稿「インドにおける仏教伽藍の形成」『法華文化研究』創刊号，一九七五年，四一—五五頁。

(90) 高田修，前掲書，七六—七七頁。

(91) 『南海寄帰内法伝』大正五四，二二六下。

(92) 布施浩岳『法華経成立史』大東出版社，一九三四年，拙稿「インドにおける仏塔信仰と法華経の交渉」野村耀昌編『法華経信仰の諸形態』平楽寺書店，一九七六年，二七一—一〇八頁。

(93) Lüders, List of Brāhmī Inscriptions, Epigraphia Indica, X, Calcutta 1912, Nos. 602, 748, 762, 773, 789, 804, 883.

(94) ibid., Nos. 1094, 1095.

(95) J. Burgess, The Buddhist Stūpa of Amarāvatī and Jaggayyapeṭa in Krishna District, Archaeological Survey of Southern India, London 1887, No. 35, p. 91.

(96) N. Dutt, "Notes on the Nāgārjunikoṇḍa Inscriptions", Indian Historical Quarterly, VII, Delhi 1931, pp. 640–646.

(97) 拙稿「インド社会と法華経の交渉——dharma-bhāṇaka に関連して」坂本幸男編『法華経の思想と文化』平楽寺書店，一九六五年，三一—五〇頁。

(98) 平川彰『初期大乗仏教の研究』春秋社，一九六八年。

(99) 高田修『仏像の起源』岩波書店，一九六七年。

(100) 静谷正雄『初期大乗仏教の成立過程』百華苑，一九七四年。

(101) E. Lamotte, Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra), Tome III, avec une nouvelle introduction, Lauvain 1970 ; 拙稿「大智度論と法華経——成立と翻訳の問題に関連して」坂本幸男編『法華経の中国的展開』平楽寺書店，一九七二年，六四〇—六五七頁。

(102) 『法鏡経』大正一二，一九上—中。

(103) 『郁迦羅越問経』同，二七上—中。

(104) 『大宝積経・郁伽長者会』大正一一，四七七上。

(105) 『チベット訳』大谷 No. 760, Vol. 4, 318a4 f.

(106) 『十住毘婆沙論』大正二六, 六三上。

(107) Milindapañha, p. 341.

(108) 静谷正雄『プラタ時代仏教碑銘目録』一九六八年(『インド仏教碑銘目録』平楽寺書店に収録), Nos. 34, 66, 85, 167.

(109) 静谷正雄『ベーラ時代仏教碑銘目録』一九七〇年(前掲書に収録), Nos. 8, 9, 14, 25, 55, 84, 99, 100, 107 (大衆); 81(説離ガナ).

(110) D. Ch. Bhattacharyya, "A newly discovered Copperplate from Tippera(The Gunaighar Grant of Vainyagupta: The Year 188 Current[Gupta Era])", IHQ, VI, 1930, pp. 45–60.

(111) T. Bloch, "Notes on Bodh Gayā, IV. A Pilgrim from Lower Bengal", Archaeological Survey of India, Annual Report, Calcutta 1908–09, pp. 157–158.

(112) A. Banerji-Sastri, "Ninety-three Inscriptions on the Kurkihar Bronzes, Patna Museum", Journal of the Bihar and Orissa Research Society, XXIV, Patna 1940, p. 239, No. 1.

(113) H. Shastri, "The Nalanda Copper-plate of Devapaladeva", EI, XVII, 1924, pp. 310–327.

(114) A Ghosh, "Khadipada Image Inscription of the Time of Subbakara", EI, XXVI, 1942, pp. 247–248.

(115) 松長有慶「密教の形成」本講座第九巻『インド仏教 2』一九八八年, 五頁によれば, 密教が独立した教団組織をもった形跡はみあたらないという。

〈執筆者紹介〉

田中教照　1947年生．東京大学大学院博士課程修了．武蔵野女子大学教授．

稲垣久雄　1929年生．ロンドン大学大学院博士課程修了．龍谷大学教授．

斎藤　明　1950年生．東京大学大学院博士課程修了．三重大学助教授．

櫻部　建　1925年生．大谷大学卒．大谷大学教授．

藤田宏達　1928年生．東京大学文学部卒．北海道大学教授．

梶山雄一　1925年生．京都大学文学部卒．佛教大学教授．

桂　紹隆　1944年生．トロント大学大学院博士課程修了．広島大学教授．

戸崎宏正　1930年生．九州大学大学院博士課程修了．九州大学教授．

岩田　孝　1944年生．早稲田大学大学院博士課程修了．早稲田大学助教授．

横山紘一　1940年生．東京大学大学院修士課程修了．立教大学教授．

津田真一　1938年生．東京大学大学院博士課程修了．東方学院講師．

立川武蔵　1942年生．ハーヴァード大学大学院博士課程修了．名古屋大学教授．

頼富本宏　1945年生．京都大学大学院博士課程修了．種智院大学教授．

江島恵教　1939年生．東京大学大学院博士課程修了．東京大学教授．

塚本啓祥　1929年生．東北大学大学院博士課程修了．東北大学教授．

岩波講座 東洋思想 第10巻　　第14回配本(全16巻)

インド仏教3

1989年10月25日　第1刷発行

定価2880円
(本体2796円)

発行所：〒101 東京都千代田区一ツ橋2-5-5　株式会社 岩波書店　電話 03-265-4111 振替東京 6-26240

印刷・製本：法令印刷　　落丁本・乱丁本はお取替いたします

©岩波書店 1989　Printed in Japan

ISBN 4-00-010330-X

岩波講座 東洋思想　全16巻

〈編集委員〉 長尾雅人　井筒俊彦　福永光司　上山春平
服部正明　梶山雄一　高崎直道

＊第 1 巻　ユダヤ思想1
＊第 2 巻　ユダヤ思想2
＊第 3 巻　イスラーム思想1
＊第 4 巻　イスラーム思想2
＊第 5 巻　インド思想1
＊第 6 巻　インド思想2
＊第 7 巻　インド思想3
＊第 8 巻　インド仏教1
＊第 9 巻　インド仏教2
＊第10巻　インド仏教3
＊第11巻　チベット仏教
＊第12巻　東アジアの仏教
第13巻　中国宗教思想1
第14巻　中国宗教思想2
＊第15巻　日本思想1
＊第16巻　日本思想2

＊印は既刊